NIKOLAI LOSSKI

Condițiile binelui absolut

BAZELE ETICII

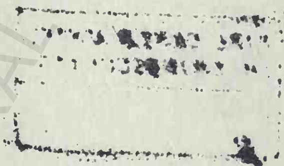




HUMANITAS

GÎNDITORI RUȘI

Colecție coordonată de
ION IANOȘI



N. O. LOSSKI — alte scrieri

ОБОСНОВАНИЕ ИНТУИТИВИЗМА
Fundamentarea intuiționismului (1904–1905)

МИР КАК ОРГАНИЧЕСКОЕ ЦЕЛОЕ
Lumea ca întreg organic (1917)

СВОБОДА ВОЛИ
Libertatea de voință (1927)

ЦЕННОСТЬ И БЫТИЕ
Valoare și existență (1935)

ЧУВСТВЕННАЯ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ И МИСТИЧЕСКАЯ ИНТУИЦИЯ
Intuiția senzorială, intelectuală și mistică (1938)

N. O. LOSSKI

Condițiile binelui absolut

BAZELE ETICII

Traducere din rusă și prefață de
NINA NICOLAEVA





HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

N. O. LOSSKI
USLOVIA ABSOLIUTNOGO DOBRA. OSNOVÎ ETIKI
Izdatelstvo politiceskoi literaturî, Moscova, 1991.

ISBN 973-28-0753-9

Prefață

Nikolai Onufrievici Losski s-a născut la 6 decembrie 1870 în localitatea Creslavka (actualmente Creslova, Letonia), gubernia Vitebsk, din părinți polonezi, ai căror strămoși s-au mutat din Polonia în Bielorusia. Familia cu opt copii se întreținea din venitul modest al tatălui (pădurar, apoi șef de poliție). În 1881 Losski intră la liceul clasic, din care va fi exclus peste șase ani pentru propagandă în favoarea socialismului și ateismului. I se va interzice să urmeze orice altă instituție de învățămînt. Chemarea irezistibilă către studiu îl determină să treacă fraudulos granița și să poposească mai întîi la Zürich, apoi la Berna, unde se înscrie la Facultatea de Filozofie. În 1891 obține, la intervenția prietenilor familiei, dreptul de a-și continua studiile în Rusia. În același an intră la Facultatea de Fizică și Matematică (secția de științele naturii) a Universității din Petersburg. Se specializează în psihofiziologie sub îndrumarea profesorului P. F. Lesgaft. În anul 1894 se risipește orice îndoială asupra vocației sale de filozof. Se înscrie la Facultatea de Istorie și Litere, unde urmează cursurile profesorului A. I. Vvedenski, reprezentant de seamă al neokantianismului rus — cel care a orientat interesul tînărului filozof spre problematica gnoseologiei. Vor urma încă două întîlniri providențiale care îi vor pecetlui biografia intelectuală: întîlnirea cu A. A. Kozlov care, după încheierea carierei sale universitare la Kiev, se stabilește la Petersburg, și întîlnirea cu V. S. Soloviov, marele filozof de inspirație creștin-existențială. La sugestia acestuia din urmă, Losski traduce unele lucrări ale lui Kant, monografia lui F. Paulshen consacrată filozofului german, *Studii de istoria filozofiei* de Kuno Fischer ș.a. Întreprinde o călătorie de studii peste hotare: 1901 — Strasbourg, unde participă la lucrările unui seminar sub îndrumarea lui W. Windelband; în primăvara lui 1902 își face stagiul la Institutul de Psihologie din Leipzig, condus de W. Wundt. În vara lui 1903 lucrează la Göttingen sub conducerea profesoru-

lui de psihologie experimentală G. Müller. Tot aici se naşte primul lui fiu — Vladimir — care se va face cunoscut ca teozof creştin.

Întors la Petersburg, îşi susţine disertaţia de magistru cu tema: *Principalele doctrine psihologice în perspectiva voluntarismului* (1903). Titlul de doctor îl obţine în 1906 cu lucrarea *Fundamentarea intuiţionismului*. Publicată în prima versiune sub titlul *Fundamentarea empirismului mistic* şi tradusă ulterior în limbile germană (1908) şi engleză (1919), lucrarea produce un puternic ecou în mediul filozofic al vremii (Berdiaev, Lopatin) şi este apreciată ca inaugurînd un anumit tip de gîndire sistematică, propriu şcolii filozofice ruse (S. Frank). Problematica gnoseologiei şi a fundamentării ei ontologice se atestă definitiv ca principala direcţie pe care se înscrie traseul privilegiat al meditaţiei sale filozofice.

Destinul lui Losski în perioada Revoluţiei din Octombrie este legat de opţiunile sale politice. Încă din 1905 devine membru al partidului democrat-constituţional. În 1917 scrie o broşură-manifest — *Ce-şi propune partidul libertăţii democratice* — şi un articol — *Despre socialism* (iulie 1917), în care analizează punctele principale ale programului: democraţia şi statul de drept, combaterea radicalismului şi a nihilismului cultural de orice culoare. Losski se declară de acord cu unele revendicări ale idealului socialist, dar le consideră realizabile numai în condiţiile menţinerii proprietăţii private şi a motivaţiei muncii de tip capitalist. Ceea ce exclude din capul locului revoluţia ca o soluţie social-politică.

Anii petrecuţi în Petrogradul postrevoluţionar sînt marcaţi de grijile pentru întreţinerea familiei. Moartea fiicei de zece ani (1918), răpusă de difterie, l-a determinat să revină definitiv în sînul bisericii. În 1921 apar primele semne de „normalitate" de scurtă durată: se reînfiinţează Societatea de Filozofie cu propria sa revistă, *Gîndirea*. Losski face parte din colegiul de redacţie. După apariţia celui de al treilea număr, revista este însă interzisă. În acelaşi an, împreună cu majoritatea membrilor catedrei de filozofie, este destituit din funcţie „pentru idealism". În august 1922 este arestat, iar în noiembrie exilat în Germania, la Berlin. În scurt timp se stabileşte la Praga, unde rămîne pînă în anul 1941. Ţine cursuri într-o universitate cu predare în limba rusă şi publică o serie de studii despre filozofia rusă, care ulterior vor fi adunate într-un volum, *Istoria filozofiei ruse*, publicat în limba engleză în 1951.

În Cehoslovacia ocupată de nazişti în 1939, situaţia unui profesor rus de filozofie devine insuportabilă; după destituirea la

sfîrșitul anului 1941, acceptă oferta de a ocupa postul de profesor la Bratislava, capitala Slovaciei cvasiindependente. După eliberarea Bratislavei, se refugiază în Franța, iar în 1946 se mută la fiul său, care trăia în New-Haven (SUA), unde studiază istoria filozofiei spiritualiste ruse la biblioteca Universității Yale. Profesoratul la Academia Teologică din New-York (1947–1950) pune capăt unei cariere pedagogice de cincizeci de ani. Ulterior se stabilește cu fiul său la Los Angeles. Aici își continuă activitatea publicistică, se ocupă de redactarea finală a ultimelor sale cărți. Moare la Paris în 1965, în vîrstă de nouăzeci și patru de ani.

*

Vasta operă filozofică a lui N. O. Losski, tradusă în mai toate limbile de circulație, poate fi tematic structurată în trei domenii, consacrate prin tradiție:

I. Gnoseologie (*Fundamentarea intuiționismului*, 1904–1905; *Principalele probleme ale gnoseologiei*, 1919; *Logica*, 1922; *Intuiția senzorială, intelectuală și mistică*, 1938; *Intuiționismul și teoria calităților senzoriale transsubiective*, 1934–1938).

II. Metafizică-ontologie (*Lumea ca întreg organic*, 1917; *Evoluția și existența ideală*, 1941).

III. Axiologie (*Libertatea de voință*, 1927; *Dumnezeu și Împărăția lui, Dumnezeu ca fundament al valorii*, 1931; *Valoare și existență*, 1935; *Dumnezeu și răul universal. Teodiceea*, 1941; *Condițiile binelui absolut*, 1945.

I. Problematica gnoseologică se înscrie cu precădere în căutarea de către autor a unui principiu supraordonator care ar asigura coerența construcțiilor sale conceptuale și le-ar închega într-un sistem atotcuprinzător. Succesiv sau concomitent, acest sistem se va configura sub denumirile de intuiționism, „realism ideal“ sau concepție organicistă.

În lucrarea *Intuiția senzorială, intelectuală și mistică*, Losski mărturisește că eșafodajul sistemului său a căpătat contur o dată cu „străfulgerarea gîndului că totul este imanent totului“. Fără să fie o revelație a autorului, ideea imanentismului absolut s-a dovedit productivă ca liant și element de compoziție care străbate întreaga construcție sistematică în discuție, marcată de eterogenitatea rădăcinilor sale. Această idee sau „ipoteză de lucru“ (Zencovski) a dat expresie proiectului său intuiționist.

Raportîndu-se polemic la empirismul subiectiv, la raționalismul prekantian și la criticismul kantian, intuiționismul are la bază, în viziunea filozofului rus, două supoziții principale. Mai întîi, obiectul este cunoscut în starea lui reală; în conștiința subiectului cunoscător el se prezintă în original și nu ca o copie, ca un simbol sau fenomen. Conținutul obiectului își păstrează caracterul transsubiectiv, nu încetează să aparțină lumii exterioare, fiind relevat prin actele intenționale ale conștiinței de fiecare dată fragmentar și selectiv. Subiectul cunoscător este „eul" omului individual cu dimensiunile sale supratemporale și supraspațiale.

În ciuda aparențelor, „originalul" sau „obiectul real" nu coincide, la Losski, cu „lucrul însuși" al lui Husserl. În concepția fenomenologului german, obiectul realmente existent este acela care, studiat în structura lui fenomenologică, își manifestă conformitatea cu o multiplicitate de moduri ale conștiinței, căreia îi apare ca fiind „el însuși". Actele intenționale sînt efectuate de egoul transcendental care este înconjurat de „obiecte", dar aceste obiecte sînt totdeauna „perceputul percepției mele, gînditul gîndirii mele... « intenționalul » intuiției mele". Contracarînd unilateralitatea criticismului care se apleacă exclusiv asupra structurii facultăților de cunoaștere, Losski afirmă că obiectul cunoașterii nu coincide cu cunoștința despre el.

Viziune directă a spiritului, conștientizare nemijlocită a lumii exterioare, intuiția face ca obiectul să se arate ca transcendent în raport cu eul cunoscător și totuși să rămînă imanent procesului de cunoaștere însuși. Se operează o „distincție între a fi imanent *conștiinței* și a fi imanent subiectului conștiinței: obiectul supus cunoașterii trebuie să fie imanent conștiinței, dar rămîne transcendent în raport cu subiectul conștiinței, adică face parte din lumea transsubiectivă"*. În diversele teorii gnoseologice există trei moduri de interpretare a relației obiect–subiect: a) subiectul este contopit în obiect; b) obiectul este implicat în subiect și c) obiectul este unit cu subiectul fără ca termenii relației să-și piardă caracterul de sine stătător. Intuiționismul lui Losski adoptă cel de al treilea mod de interpretare, delimitîndu-se astfel de empirismul pozitivist și de criticismul intuiționist.

---

* N. Losski, *Lumea ca întreg organic. Izbrannoe*, Editura Pravda, Moscova, 1991. Referințele se vor face la ediția în limba rusă.

A doua supoziție: păstrîndu-și propria identitate în procesul de cunoaștere, obiectul și subiectul se află într-o relație de armonizare exprimată prin sintagma „coordonare gnoseologică“. Ea semnalează o legătură reciprocă între agenții supratemporali și supraspațiali, grație căreia cuprinsul trăirilor unui agent este perceput de toți ceilalți agenți ai lumii, orice element al lumii există nu numai în sine, ci și pentru sine și pentru altul. Acest tip de armonizare nu are un caracter de cauzalitate. Pe urmele lui H. Bergson (*Materie și memorie*), Losski consideră că în cazul percepției, de pildă, procesele fiziologice care au loc pe scoarța creierului nu constituie cauza apariției sale; ele joacă mai degrabă rolul de stimul care îl determină pe eul cunoscător să-și îndrepte atenția și actele de diferențiere către obiectele exterioare. Coordonarea lor cu eul cunoscător acoperă întregul conținut, dar această legătură se instituie în subconștient. Actele de cunoaștere rezidă în conștientizarea succesivă și graduală a ceea ce este depozitat în subconștientul nostru.

Tributară tradiției, nici gnoseologia lui Losski nu reușește să se desprindă de problematica ontologiei, deși autorul își propune, după propria-i mărturisire, un „obiectiv mai modest“, și anume cercetarea proceselor de cunoaștere. Intuițiilor senzorială, intelectuală și mistică le corespund, succesiv, trei moduri de existență a lumii: *existența reală* (toate fenomenele care au o formă spațio-temporală); *existența ideală* (conținutul noțiunilor generale cantitative, calitative, relaționale) și *existența metalogică* — Dumnezeu și Împărăția Duhului, care se situează dincolo de sfera existenței supusă legilor identității, non-contradicției și terțului exclus. Existența ideală determină ființarea și structura rațională (sistematică) a existenței reale.

Termenul de *realism ideal* vine să sublinieze tocmai această latură a concepției sale. Suprapunerea cvasitotală între rațiune și intuiția intelectuală se datorează interpretării *generalului* ca o specie de *individual* care este dat în mod direct în trăirile omului. De aici frecventa substituire a termenului de intuiționism prin termenul de „empirism mistic“ sau „universalist“. „Empirism“ — fiindcă procesul de cunoaștere în întregul lui este bazat pe evidența datelor imediate ale experienței, pe intuirea esenței lucrurilor și a trăirilor subiective. Atributul de „mistic“ sugerează analogia cu experiența religioasă în care omul îl „simte“ pe Dumnezeu ca

pe propriul său eu. Excesul de denumiri și calificări menite să nuanțeze diferite orientări ale reflecției filozofice se explică prin mișcarea ei într-un sistem de referință foarte bogat. Losski întreține o polemică cu mai toate curentele filozofice din trecut și contemporane. El relevă deopotrivă aspectele lor de incompatibilitate și de afinitate cu propria sa concepție, demonstrînd, de fiecare dată, marea ei putere de „absorbție".

Proiectul său intuiționist este animat de ambiția reconcilierii opoziției între cunoaștere/existență, rațional/irațional, *a priori/a posteriori*, general individual, analitic/sintetic etc. Cheia reconcilierii constituie postularea implicării existenței încă necunoscute în cunoaștere ca o componentă a existenței, respectiv abandonarea ideii după care structura lumii fenomenelor ar fi produsul cunoașterii. Sub acest aspect, intuiționismul lui Losski se deosebește esențial de intuiționismul bergsonian, care pleacă de la premisa structurii iraționale a lumii reale. În teoria cunoașterii opoziția rațional/irațional își pierde sensul, din moment ce tot conținutul cunoașterii este compus din realitatea însăși, iar prin actele de cunoaștere se efectuează doar prelucrarea ei pe calea comparației. Legile logice sînt deopotrivă legile realității și ale gîndirii.

În ce măsură filozoful rus reușește să înlăture opozițiile sus-menționate rămîne însă discutabil. I s-a reproșat (N. Berdiaev) extinderea nepermisă a sferei cunoașterii intuitive care, practic, cuprinde toate formele de experiență cognitivă. Construcțiile conceptuale desfășurate cu o seducătoare forță de persuasiune comportă un caracter ipotetic, iar revenirile constante la teza imanentismului universal răspund mai degrabă exigențelor de coerență internă a sistemului său.

II. Metafizica lui Losski poartă numele de *personalism ierarhic* și se reclamă de la monadologia lui Leibniz și de la teoria personalității a lui W. Stern. Doctrina filozofului german referitoare la pluralitatea punctelor substanțiale *(monade)* ale existenței și la miraculoasa lor putere de a oglindi în sine întregul univers a fost readusă în actualitate de către unii filozofi ruși (Kozlov, Askoldov). Losski, la rîndu-i, preia principiul leibnizian al structurii monadice a lumii, aducîndu-i însă unele modificări. Pentru a sublinia dinamismul substanței, el ia ca „unitate de existență" așa-numitul *agent substanțial*. Creat de Dumnezeu într-o stare de indetermi-

nare, lipsit de „caracter empiric“, agentul substanțial „își făurește singur toate formele vieții... în procesul evoluției creatoare și libere, constituie centrul vital al oricărui proces desfășurat în timp“ *(Dumnezeu și răul universal. Teodiceea)*.

Lumea în ansamblu se constituie într-un număr infinit de astfel de ființe, purtătoare de forme-principii ideale comune (supraspațialitatea, supratemporalitatea, activismul teleologic). Diversitatea lor, în funcție de nivelul de dezvoltare, acoperă registrul vast al ființării — de la proton pînă la eul uman și la ființele încă mai evoluate. Agenții care posedă conștiința valorilor absolute și a datoriei realizării lor în viață fac parte din categoria personalităților reale. Cei cărora le lipsește o asemenea conștiință dar sînt capabili să se ridice la nivelul ei au o personalitate potențială.

Conceptul de agent substanțial a rezultat din îmbinarea doctrinei lui Leibniz asupra monadelor ca substanță cu doctrina platoniciană a principiilor ideale. Spre deosebire de monadele leibniziene „fără ferestre“, agenții substanțiali se află în permanentă interacțiune, ceea ce permite apariția unor noi unități mai complexe de existență, inclusiv materialitatea acesteia ca produs al acțiunilor de atracție și respingere. În crearea tabloului de relații ontologice între agenții substanțiali Losski valorifică ideea lui P. A. Florenski despre „unitatea ființială“ a personalității. Suport al coeziunii organice a lumii, unitatea ființială are un dublu caracter: *abstract* — întrucît agenții creează procesele reale în concordanță cu aceleași forme ideale ale timpului și spațiului, unitatea ființială abstractă reprezintă condiția procesului cosmic — și *concret*, atunci cînd acțiunile agenților sînt convergente, complementare și vizează realizarea unui scop comun. Unitatea lor ființială este concretă în măsura în care relațiile lor își pierd caracterul de confruntare și izvorăsc din sentimentul iubirii reciproce.

În sistemul losskian al lumii fiecare grup de agenți este subordonat unui agent situat pe o treaptă mai avansată a evoluției. Se constituie astfel o ierarhie de unități cum ar fi atomul, cristalul, organismele monocelulare și asocierile de organisme mai dezvoltate; în sfera vieții umane apar pe această cale națiunile și omenirea în ansamblul ei etc. Fiecare stadiu ulterior dispune de forțe creatoare mai mari și este condus de o personalitate avînd un grad superior de dezvoltare.

Ca agent substanțial, „eul“ uman este deopotrivă purtătorul proceselor psihice și al forțelor generatoare de materie (Losski utilizează expresia lui Ed. Hartmann de „forțe materializatoare“). În consecință, omul se prezintă ca o ființă psihofizică, spiritual-corporală. Se înlătură astfel necesitatea dublării substanței, preconizată de Descartes. Agentul substanțial este o esență ideală „metapsihofizică“ (termenul preluat de la Stern) și, ca atare, transgresează limitele distincției între procesele materiale și cele psihice. Efecte ale activismului teleologic, procesele psihice (și psihoide) reprezintă nu o suprastructură inertă a proceselor materiale, ci condiția existenței materiale posibile pe care o direcționează și o înzestrează cu un anumit sens.

În cartea *Lumea ca întreg organic* Losski, sub vădita influență a lui V. Soloviov, își dezvoltă concepția metafizică proprie din perspectiva principiului supracosmic. Lumea ca unitate a pluralității agenților substanțiali nu există de sine stătător și, prin urmare, nu poate fi privită ca un sistem care și-ar avea temeiul în însăși existența sa. Un astfel de temei îl constituie *Absolutul*, „sursa pluralității cosmice și a unificării ei primordiale; un principiu care se situează deasupra tuturor sistemelor“. Considerat în sine, Absolutul se caracterizează exclusiv prin predicate negative (teologia apofatică), întrucît se află dincolo de orice relație: el nu este nici voință, nici rațiune, nici unitate. Mai exact ar fi să spunem că transcende asemenea determinări care aparțin lumii. În raport cu lumea însă, Absolutul comportă aproximări pozitive de care se ocupă teologia catafatică.

Mai întîi, el stă la baza universului. Fundamentarea acestuia n-are formă de cauzalitate, căci este vorba de o „creație absolută, în sensul cel mai exact și înalt al cuvîntului“, neavînd nevoie de un „material“ preexistent. Nu este loc aici pentru o relație cauzală deoarece între Absolut și Univers nu există nici o identitate. În calitate de fundament al lumii, Absolutul este cunoscut de filozofie prin intermediul intuiției intelectuale orientate spre interiorul lumii. Datele complementare despre principiul supracosmic se obțin pe calea intuiției mistice, într-o experiență religioasă. Prin aceasta el se revelează în Persoana întreită a lui Dumnezeu cel viu. Losski consideră că filozofia are dreptul să recurgă la dogma Trinității dată fiind preocuparea ei de a conferi concepției noastre în ansamblu un caracter sublim, un coeficient maxim de coeziune

și consecvență. Transcendență divină, Dumnezeu se dezvăluie omului ca plenitudinea absolută a vieții în cele trei ipostaze consubstanțiale, unite printr-o iubire reciprocă desăvîrșită. O dată înlocuit termenul abstract de Absolut prin numele propriu de *Dumnezeu*, viziunea asupra Universului capătă o nouă dimensiune, principiul supraordonator găsindu-și forma ultimă a realizării desăvîrșite.

Scopul final al vieții oricărei ființe rezidă în plenitudinea absolută a existenței. Condiția realizării ei o constituie participarea personalității create la plenitudinea absolută a vieții lui Dumnezeu Însuși. Pentru aceasta este necesară depășirea barierei ontologice între Dumnezeu și lume: Creatorul lumii, îndrăgindu-și creația, coboară pe pămînt; al doilea ipostas al Sfîntei Treimi — Dumnezeu-Fiul, logosul — unește natura umană cu natura divină și se arată în chip de Dumnezeu-Om. Prin natura Sa divină, Isus Hristos este consubstanțial cu Dumnezeu-Tatăl și Sfîntul Duh, iar în calitatea Sa de om este consubstanțial cu toate ființele create. În lumina teoriei ontologice a iubirii, elaborată de P. Florenski și însușită de Losski, personalitatea creată care nutrește față de Dumnezeu o dragoste mai mare decît față de sine se află într-o unitate ființială concretă cu El și este răsplătită prin îndumnezeire. Totalitatea personalităților îndumnezeite formează o sferă distinctă de existență — *Împărăția lui Dumnezeu*.

Această „împărăție a armoniei sau a Duhului" (titlul unui capitol din lucrarea citată) reprezintă o creație desăvîrșită a lui Dumnezeu, în care „datorită totalei întrepătrunderi a totului în tot dispare deosebirea între parte și întreg, orice parte constitutivă fiind în același timp întregul. Principiile structurării organice își dobîndesc deplina lor realizare într-un organism desăvîrșit". Regăsim, în acest pasaj, descrierea plotiniană a lumii inteligibile.

Distincția între sfera psihofizică de existență și Împărăția lui Dumnezeu repune în discuție categoriile metafizice de materie, spațiu și timp.

Iubirea desăvîrșită și generalizată a ființelor îndumnezeite exclude morbul egoismului din relațiile lor și, implicit, actele de respingere și procesele materiale. Trupul este compus din lumină, sunet, căldură și din alte calități sensibile care incorporează și exprimă conținutul spiritual de o valoare neîngrădită. Prin sentimentul de iubire absolută fiecare membru al Împărăției lui Dum-

nezeu este legat de lumea în întregul ei, formînd astfel un *trup cosmic*. Losski crede că toate dificultățile ce țin de înțelegerea învierii trupești pot fi depășite prin această teorie a trupului cosmic. În Împărăția lui Dumnezeu nu există moarte pentru că trupurile transfigurate ale ființelor îndumnezeite nu se expun forțelor distructive.

Existența în Împărăția Duhului „nu poate fi definită nici ca repaus și nici ca un summum de activități desfășurate în timp". În ambele cazuri s-ar constata impactul negativ al temporalității. Viața Duhului este pe deplin supratemporală în sensul că rămîne străină oricărei schimbări denaturante de genul trecerii dintr-o stare în alta, dar și momentelor de stagnare. Pe de altă parte însă, această existență cumulează în sine laturile pozitive și valoroase atît ale activității cît și ale repausului: plenitudinea creației și starea tihnită de beatitudine. De aceea se poate vorbi de un *timp pozitiv* ca proces infinit temporal prin care viața Împărăției lui Dumnezeu progresează în ordinea plenitudinii existenței. Acceptarea schimbărilor este reechilibrată prin conservarea valorii absolute proprii oricărui moment al vieții Duhului.

Același demers al comparației cu lumea „pămîntului" este folosit și în răspunsul la întrebarea dacă produsele activității ființelor îndumnezeite au o întindere spațială. Membrii Împărăției Domnului sînt creatorii nu numai ai vieții lor, ci și ai produselor exterioare ei. Acestea constituie o pluralitate de procese limitate *coexistente*, organizate într-o formă unică a spațiului. Este spațiul de un gen aparte în care *a*) „produsele sînt transparente unul față de altul"... *b*) „orice parte a lumii este tangențială oricărei alte părți constitutive ei, de unde rezultă că spațiul Împărăției lui Dumnezeu are o mulțime infinită de dimensiuni".

Conștient de riscul unei descrieri detaliate a Împărăției lui Dumnezeu, care pare atît de îndepărtată de lumea pămînteană și inaccesibilă facultăților omenești de cunoaștere, Losski ne amintește de experiențele parțiale trăite în raport cu armonia absolută între componentele structurale ale unei științe (logica) sau cu esența supratemporală proprie creației artistice în faza ei de proiect sau de produs finalizat.

Pentru a preîntîmpina impresia greșită cum că Împărăția lui Dumnezeu ar fi o sferă de existență închisă în sine, se subliniază cu insistență faptul că orice agent substanțial căzut poate deveni membru al ei pe măsura îndeplinirii menirii sale ideale, a „ideii

lui Dumnezeu despre el". Pe lîngă înfăptuirea cosmicității lumii psihomateriale prin implicarea în viața ei, Împărăția Duhului își are justificarea și sensul ca perfecțiunea însăși, ca întruchipare a Binelui și Frumosului.

III. Așa cum e și firesc, teoria valorilor elaborată de Losski se integrează perfect în sistemul lumii propus de el, mai exact, ea este deopotrivă proiectul și materialul lui de construcție. Ontologia valorilor preconizează, în spiritul personalismului ierarhic, o anumită scară valorică: în vîrful piramidei se situează Dumnezeu ca *Supravaloare*, limită a oricărei năzuințe spre valorile absolute; a doua treaptă o ocupă agentul substanțial în ipostaza lui de personalitate reală, individuală, irepetabilă, care este purtătorul valorii absolute intrinseci, fără să fie însă primordială. Tot ceea ce contribuie la plenitudinea absolută a vieții — iubire, frumos, libertate, adevăr etc. — face parte din categoria valorilor absolute *parțiale*. Fiecare dintre aceste valori constituie o unitate a existenței și a semnificației ei pentru plenitudinea absolută a vieții. Prin urmare, este mai mult decît o calitate, printre altele, a existenței. Raportate la scopul final al oricărei vieți trăite de personalitatea reală, valorile se împart în două categorii: *valorile pozitive*, care ne apropie de acest țel, și *valorile negative*, care ne abat de la el.

Indivizibilitatea valorii și a existenței este dată de Dumnezeu ca realitate vie, iar în om ea se exprimă sub formă de *ideal* „care se păstrează inconștient în adîncul fiecărui individ". Relația oricărei ființe cu idealul personalității ei reprezintă un fel de fundament metafizic pentru opțiunea primordială pe care o face agentul substanțial în chiar momentul creării sale.

În lucrarea *Libertatea de voință*, Losski conferă valorii de libertate rolul de condiție fundamentală a existenței oricărei alte valori umane. Expunerea critică a orientărilor deterministe și indeterministe, la fel de unilaterale, îl conduce pe autor la concluzia că multe din opiniile eronate referitoare la problema libertății pot fi înlăturate prin introducerea distincției între *libertate formală* și *libertate materială*.

Libertatea formală rezidă în posibilitatea agentului de a se abține de la o anumită formă de manifestare și de a o înlocui cu alta. Această libertate are un caracter absolut și nu poate fi pierdută în nici o împrejurare.

Libertatea materială indică gradul puterii de creație a conținutului pozitiv și își găsește expresia în actele creatoare ale agentului. Această putere este nelimitată în Împărăția Domnului, pentru că membrii ei își unesc forțele întru creația sobornicească, în favoarea căreia intervine și harul dumnezeiesc.

O semnificație aparte capătă desfășurarea argumentării tezei privind „Libertatea omului în raport cu Dumnezeu“ (titlu de paragraf). Autorul polemizează cu Schopenhauer, care consideră că prin crearea lumii Dumnezeu trebuie să-și asume toată responsabilitatea pentru faptele omului și deci nu se poate vorbi de libertatea acestuia din urmă. Losski reia, cum o face de fiecare dată într-un context nou, distincția între nucleul substanțial al personalității, esența ei primordială, creată de Dumnezeu, și caracterul empiric ca achiziție exclusiv individuală și consecință a libertății sale reale — un drum deschis în sus și în jos, un drum al binelui și al răului. De aici decurge faptul că actul creator primordial al lui Dumnezeu nu determină întru totul lumea creată, alegerea și realizarea posibilelor ei linii de dezvoltare rămînînd de „competența“ agenților substanțiali. Este, de aceea, inoportună, deși explicabilă, întrebarea care pune la îndoială puterea lui Dumnezeu de a crea o lume desăvîrșită. Atotputernicia Domnului nu este subminată de libertatea creaturilor Lui, așa cum cred Luther sau Hobbes; atotputernicia nu trebuie confundată cu crearea întregii lumi (atît a substanțelor, cît și a fiecărui eveniment în parte) de către Dumnezeu. Prin atotputernicia Sa creatoare Dumnezeu nu distruge caracterul empiric al omului pentru a restitui sufletului său puritatea originară, ci „oferă, în fiecare moment al vieții, o mulțime de prilejuri de a conștientiza și de a intui valoarea absolută inerentă razelor ce emană de la Împărăția Lui, luminînd și lumea noastră rătăcită, astfel încît viața omului să dispună totdeauna de un suport care să-l ajute pe om să pășească liber pe calea binelui.“ În sprijinul ideii de compatibilitate a voinței lui Dumnezeu cu libertatea creaturilor Lui sînt invocate argumentele folosite de Erasmus din Rotterdam în polemica sa cu luteranismul.

Lucrarea *Libertatea de voință* a fost concepută ca o propedeutică la elaborarea „ontologiei regionale“ a valorilor morale. De altfel, pe tot parcursul edificării sistemului său, Losski se vede nevoit să apeleze la criteriile eticului dat fiind „sensul moral al ordinii cosmice“, preconizat de personalismul ierarhic. Unui examen spe-

cial al problemelor etice îi este consacrată lucrarea de față, al cărei titlu, *Condițiile binelui absolut. Bazele eticii*, ne sugerează perspectiva adoptată de autor: morala privită ca o componentă a concepției religioase.

Deși etica este definită oarecum neutru și în mod tradițional — „știință a binelui și răului moral" —, din primele desfășurări ale discursului se poate desprinde premisa metodologică a eticii valorilor absolute: teza realizării plenitudinii existenței și personalismul ierarhic. Întregul cuprins al concepției etice dezvoltate este așezat sub semnul „eticii teonome". Ea oferă fundamentarea teologică a normelor și imperativelor moralei ca repere în viața omului. Este totodată și o etică a Absolutului pe care îl întruchipează Împărăția lui Dumnezeu ca scop final al perfecțiunii omului și umanității. Oricît l-ar contraria și decepționa comportamentul și starea reală a omului, „Idealul Împărăției lui Dumnezeu se păstrează în mod inconștient în existența-pentru-sine a fiecărui agent... pentru că ideea individuală normativă este indisolubil legată de existența lui" și influențează atît acțiunile agentului cît și evaluarea tuturor faptelor sale. În opinia lui Losski, „sistemul corect elaborat poate fi numai teonom, adică sincer angajat în căutarea drumului care corespunde voinței lui Dumnezeu". Această opinie este în consonanță cu convingerea lui L. Șestov după care etica trebuie să fie obligatoriu mistică.

O dată fixat scopul final al vieții, se deschide un vast cîmp de investigație a drumului spre valoarea și perfecționarea morală absolute. Deși ideea normativă individuală (menirea omului) este predeterminată de Dumnezeu, realizarea ei îmbracă diverse forme, nu rareori contradictorii. Losski distinge între evoluția *normală*, care duce la „sporirea binelui și tinde spre Împărăția lui Dumnezeu", și evoluția *satanică* — aceea care amplifică răul și se remarcă printr-o intensificare a împotrivirii față de Dumnezeu.

Așadar, polaritatea categoriilor de Bine și Rău se instituie prin încălcarea flagrantă a rangului valorilor, atunci cînd imperativului categoric al iubirii absolute de Dumnezeu i se opune condamnabila aspirație satanică de a se substitui Lui, de a se proclama un nou dumnezeu.

Etica teonomă este concepută ca o „etică concretă", adică nu se limitează la postularea unor norme abstracte de conduită, ci

caută să lămurească îndeplinirea efectivă, insubstituibilă a menirii ideale a fiecărui individ.

Într-un sistem etic construit pe baza laitmotivului: perfecțiunea omului și a umanității prin înălțarea la Împărăția lui Dumnezeu și la starea de grație, regăsim astfel și principalele teme ale eticii tradiționale: definițiile binelui și răului, condițiile moralității și unitatea ei, pluralitatea codurilor morale, motivația comportamentului moral, responsabilitatea morală, impactul factorilor obiectivi și subiectivi, problema progresului moral etc.

În sfera psihofizică de existență „evoluția normală se desfășoară pe o mulțime de linii paralele, deoarece, în comportamentul lor, ființele se călăuzesc nu după un ideal, ci după un grup sau altul de valori, ales preferențial". De unde pluralitatea codurilor de conduită, bazate pe valori parțiale și relative. Această situație nu îndreptățește însă relativismul etic, fiindcă regulile morale practicate în diverse epoci de către diverse persoane pot fi percepute ca trepte diferite ale înaintării către un scop comun.

Distincția între faptele bune și faptele rele se face în temeiul celor două porunci creștine de bază, tezaurul comun al întregii umanități: „iubește pe Dumnezeu mai mult decît pe tine însuți" și „iubește-l pe aproapele tău la fel ca pe tine însuți". O faptă bună este totdeauna izvorîtă din iubirea mai mare față de Dumnezeu și față de creaturile Lui. În lumea valorilor relative, binele se corelează cu răul, iar moralitatea propriu-zisă apare atunci cînd „o dezvoltare a lumii și a omului... face posibilă opoziția între comportamentul autentic dezinteresat și comportamentul interesat", egoist. Ambele tipuri de comportament reprezintă un reflex și totodată o cauză a stării individului, împovărat, pe de o parte, de corpul său material care îl izolează parțial de ceilalți indivizi, dar pe de altă parte chemat la interacțiuni multiple în cadrul societății în virtutea unității ființiale abstracte. Losski acordă un spațiu larg de analiză noțiunilor antinomice interes/dezinteres, altruism/egoism datorită încărcăturii lor de semnificație morală mai ales în planul interferențelor valorilor absolute cu valorile relative.

Comportamentul dezinteresat și altruist este propriu acelor ființe care și-au ales de la început o cale dreaptă, în conformitate cu legea morală care reclamă un sentiment de iubire mai puternic față de valorile absolute în ordinea lor ierarhică stabilită. Dimpotrivă, ființele care s-au abătut de la calea binelui absolut, s-au

lepădat de Dumnezeu şi, pentru acest păcat, sînt condamnate să îndure o evoluţie lentă şi dureroasă, se caracterizează printr-un comportament interesat şi egoist.

Legea morală are propriile ei sancţiuni şi recompense imanente şi exterioare, numai în parte suprapuse dispoziţiilor corespunzătoare ale legii juridice: încălcarea ei se pedepseşte cu provocarea unei stări de nemulţumire, cu mustrări de conştiinţă, cu „chinurile iadului", iar respectarea este compensată prin apariţia unui sentiment de satisfacţie profundă, printr-o stare de fericire, aprobare publică etc.

Existenţa graduală a răului şi înfruntarea lui sînt două teme a căror dezvoltare constituie pentru un autor un prilej fericit de a-şi pune în valoare talentul de analist pătrunzător care deconspiră orice formă mascată de convieţuire a răului cu binele, proiectează faptele morale în reţeaua complicată a relaţiilor lor psihologice şi sociale. Desele trimiteri la textele, saturate de semnificaţie etică, din opere literare ale marilor scriitori (Dostoievski, Hugo, Tolstoi) sînt adaptate judicios la mesajul cărţii sale, făcînd mai convingătoare demersurile speculative.

Înfruntarea răului este dictată de imperativul triumfului binelui, de posibilitatea reală a fiecărei personalităţi de a ajunge în cele din urmă în Împărăţia lui Dumnezeu. Întreaga pledoarie pentru Binele desăvîrşit este contrapusă teoriei cu privire la neîmpotrivirea la rău, dar ea exclude maximalismul moral şi deci promovează mai degrabă forme nonviolente ale împotrivirii, îngăduinţa ei mergînd pînă la acceptarea dreptului relativ la rău.

Teodiceea lui Losski este încununată de finalul optimist al confruntării, de triumful lumii valorilor absolute nu numai ca ideal, ci şi în planul existenţei reale. Chiar şi cu mijloace reduse, societatea poate contribui la această ascensiune a omului prin elaborarea unor strategii suple de educaţie morală şi culturală, elaborare călăuzită de valorile absolute ale binelui, frumosului şi adevărului, care contracarează fenomenele de egoism, haos moral şi cinism distructiv.

Într-o perspectivă asemănătoare este pusă în discuţie şi problema progresului moral. Repudiind cele două tendinţe extreme — negarea sau afirmarea *simpliciter* a progresului — poziţia lui Losski este reconciliantă. Să nu pierdem însă din vedere premisa metodologică fundamentală a cărţii sale, după care „progresul sau

regresul reprezintă *istoria personală* a fiecărei ființe, desfășurată fără oprelişti".

Considerat în ansamblu, procesul istoric îi apare ca un fel de „repetiție" vizînd trecerea de la istorie la metaistorie, la o „viață viitoare" în Împărăția lui Dumnezeu. Înscriindu-se în tradiția filozofiei ruse de sorginte creștină (Soloviov, frații Trubețkoi, Florenski, S. Bulgakov), doctrina etică a lui Losski face posibilă, grație caracterului său realist, depășirea cadrului strict religios — în particular creștin —, lăsînd loc reinterpretării valorilor morale din perspectiva umanismului contemporan.

NINA NICOLAEVA

Introducere

Etica este o știință a binelui și răului moral, precum și a înfăptuirii acestora prin comportamentul omului. Ea se ocupă de scopul final al vieții și conduitei umane în măsura în care comportamentul omului conduce la împlinirea scopului sau la abaterea de la el.

Obiectivul cărții îl constituie expunerea ideilor etice dezvoltate de mine în contextul intuiționismului gnoseologic și al personalismului ierarhic metafizic. Pentru realizarea acestui obiectiv am întreprins anterior două cercetări cu caracter preliminar: teoria generală a valorilor, expusă în cartea *Valoare și existență. Dumnezeu și Împărăția Lui ca fundament al valorilor* și teoria libertății ca o condiție de bază a comportamentului moral, expusă în cartea *Libertatea de voință.*

Analiza noastră axiologică a pus în evidență faptul că pe lîngă valori relative există și valori absolute. Avînd o natură primordială, valorile absolute nu se deduc din alte principii, ele pot fi doar percepute și identificate. Dezacordul cu privire la existența și conținutul lor se datorează insuficientei cunoașteri și prejudecăților determinate mai ales de teoriile metafizice deficitare, precum și „îngustimii orizontului asociat conștiinței valorilor", elocvent conturată de N. Hartmann în *Etica* sa (vezi: cap. III, „Valoare și existență").

Cunoașterea valorilor pozitive și chiar aderarea la ele nu aduce cu sine, în mod obligatoriu, realizarea lor: „Văd și aprob tot ce este mai bun, dar nu încetez să mă conduc după ce este mai rău" — spune Medeea în *Metamorfozele* lui Ovidiu. Cum se produce un asemenea regretabil abuz de libertate, care este calea dreaptă a conduitei și în ce condiții poate fi ea aleasă — toate aceste probleme vor fi puse în discuție. Punctul de plecare îl va constitui critica celor mai răspîndite orientări etice, cum ar fi eudemonismul, biologismul, evoluționismul naturalist.

Capitolul I

Hedonismul, eudemonismul, biologismul, evoluționismul naturalist

1. VALOAREA PLĂCERII ȘI A FERICIRII

Omul săvîrșește o sumedenie de fapte fără să urmărească vreun interes sau profit personal. Cu greu am putea descoperi în spatele multora dintre actele sale o motivație de tip egoist sau chiar în genere egocentrist, cu condiția ca termenul de „egoism" să desemneze genul de comportament ce are drept scop împlinirea unei aspirații personale în detrimentul intereselor mai importante ale altor indivizi sau în dauna valorilor impersonale (de adevăr, de frumos etc.), iar termenul de „egocentrism" să fie întrebuințat în accepțiunea generală de comportament al cărui obiectiv este viața personală, indiferent dacă un asemenea comportament împiedică sau nu realizarea celorlalte valori. Comportamentul dezinteresat se manifestă cu o deosebită pregnanță în cazurile de eroism care se soldează cu moartea omului sau cel puțin cu pierderea stării sale anterioare, în cazurile de confruntare dură cu întreaga societate etc. În anul 403, la Roma, călugărul Telemac și-a făcut apariția în arena circului ca să pună capăt luptei gladiatorilor: el a fost ucis, dar de atunci luptele gladiatorilor au fost interzise.

Pe vremea cînd nimeni nu îndrăznea să-și ridice glasul în apărarea unor nevinovați supuși la chinuri de către țar, Filip, mitropolitul Moscovei, a cutezat să condamne deschis execuțiile, violențele și torturile săvîrșite la porunca lui Ivan cel Groaznic. Într-o zi, cînd, după terminarea liturghiei, țarul s-a apropiat de mitropolit pentru a primi binecuvîntarea, acesta i-a spus: „Jertfa pe care o aducem noi aici se împlinește fără vărsare de sînge, iar tu faci să curgă sîngele creștin al supușilor tăi. Cît timp va mai domni fărădelegea pe pămîntul Rusiei? Toate popoarele, inclusiv tătarii și păgînii, își au legea și adevărul lor, numai Rusia nu le are. Pretutindeni există dreptul de apărare împotriva celor răi și dreptul la

iertare, numai în Rusia oamenii nevinovați și drepți nu sînt cruțați. Vino-ți în fire: chiar dacă Dumnezeu te-a înălțat în lumea de-aici, ai rămas la fel de muritor ca și ceilalți“ (*Povestiri din istoria Rusiei*, editori: Melgunov și Petrușevski). În cele din urmă mitropolitul a fost îndepărtat din funcție și întemnițat într-o mînăstire unde, din ordinul țarului, a fost sugrumat de teribilul Maliuta Scuratov[1].

Asemenea fapte ne obligă, poate, să admitem că omul este capabil să se atașeze cu totul dezinteresat de cauzele altora și să lupte pentru ele la fel de energic ca și pentru propriile lui interese, dacă nu cumva cu o și mai mare rîvnă. Un comportament de acest fel nu constituie nicidecum o excepție: viața de zi cu zi ni-l scoate în cale la fiecare pas în forme mai discrete și adesea neobservate de nimeni. O mamă care își iubește copiii, un medic, un învățător sau educator conștiincios, devotat meseriei și copiilor săvîrșesc zilnic asemenea fapte dezinteresate.

La fel sînt și faptele unui savant care caută cu abnegație adevărul și îl susține din răsputeri, ca în cazul lui Galilei, care a îndurat recluziunea și a riscat să fie ars pe rug; sau actele unui artist care suportă mari privațiuni în procesul plăsmuirii frumosului; ale unui militant pe tărîm social care își sacrifică viața în lupta pentru un ideal social; ale căpitanului de navă care nu-și părăsește postul în timpul naufragiului etc. În asemenea situații, motivul comportamentului dezinteresat nu-l constituie viața celuilalt, ci realizarea unor valori cum ar fi adevărul, frumosul, libertatea și onoarea.

Nu mai puțin numeroase sînt cazurile de comportament diametral opus care dă la iveală un egoism extrem, acordînd prioritate propriilor interese, fie și minore, față de interesele altor persoane sau față de valori ale adevărului, frumosului etc.

Atunci cînd sînt lezate anumite trăsături pasionale ca vanitatea sau mîndria, te poți aștepta la delicte grave chiar și din partea unor spirite elevate. Împăratul Adrian a ridicat la Roma, după propriul său proiect, un templu închinat zeiței Venus, iar arhitectul Apolodor din Damasc — un om cu merite deosebite — a descoperit în acest templu unele defecte ca, de pildă, disproporția dintre mări-

---

[1] Maliuta Scuratov (?–1573) — sfetnic apropiat al lui Ivan cel Groaznic, căpetenia terorismului instaurat de opricinină, care reprezenta forțele polițienești ale vremii. (*N. t.*)

mea statuilor zeilor și înălțimea soclului lor: pentru că a îndrăznit să i-o spună, arhitectul a plătit cu viața.

Potrivit doctrinei hedonismului (de la grecescul *hedone* — plăcere), toată varietatea comportamentului uman poate fi redusă la o singură sursă, și anume dorința de a obține plăcerea și de a evita suferința. Adepții hedonismului susțin că plăcerea este unica stare valoroasă și dezirabilă prin ea însăși; în consecință, toate faptele fiecărui om sînt săvîrșite în vederea obținerii plăcerii și a evitării suferinței. Însuși conținutul *obiectiv* al aspirațiilor, dorințelor, realizat prin faptele noastre (educația copilului, un tablou pictat, o libertate politică sau națională cucerită etc.) nu este decît *mijlocul* realizării adevăratului scop — plăcerea trăită.

Înrudit cu hedonismul este curentul de largă audiență în etică numit eudemonism (de la grecescul *eudaimonia* — fericire).

Deosebirea dintre hedonism și eudemonism constă în următorul aspect: în concepția hedonismului comportamentul are drept scop *plăcerile singulare* (ceea ce susține, de pildă, Aristip, elevul lui Socrate); în concepția eudemonismului scopul final al comportamentului îl constituie fericirea ca *forma de viață* în care suma plăcerilor precumpănește asupra suferințelor (teoria etică a lui Epicur). O variantă destul de răspîndită a eudemonismului o constituie utilitarismul — doctrină etică ce-și concentrează atenția asupra mijloacelor de obținere a fericirii (asupra a ceea ce este *util* pentru dobîndirea bunăstării).

La prima vedere, această teorie pare absolut infailibilă. Într-adevăr, atunci cînd picta *Madona sixtină*, Rafael nu intenționa să creeze o imagine care să-i provoace repulsie atît lui însuși cît și celorlalți oameni. Tot așa, cînd mitropolitul Filip îl demasca public pe Ivan cel Groaznic, el a trăit, fără îndoială, măcar cîteva clipe, sentimentul de plăcere datorat conștiinței unei datorii împlinite. Dar să nu exagerăm importanța adevărului incontestabil conform căruia orice acțiune reușită se soldează cu apariția unui sentiment de satisfacție. Pentru a ne da seama dacă de aici decurge că sentimentul de plăcere constituie supremul *țel* final al oricărei activități, voi relua analiza actului volitiv făcută în cartea mea *Valoare și existență*. Să presupunem că un vînător țintește o pasăre în zbor, trage în ea și pasărea cade răpusă; sau să presupunem că un părinte explică odraslei sale îndrăgite ce este o eclipsă de soare, și după expresia însuflețită a fețișoarei copilului își dă seama că acesta a

înțeles explicația. Conform teoriei hedoniste, conținutul obiectiv al faptei (împușcarea, înțelegerea de către copil) este doar un mijloc, iar scopul adevărat vizează sentimentul subiectiv de plăcere trăit de protagonist; mijlocul este subordonat scopului și, ca atare, nu prezintă un element valoros al faptei: este ca și cum aș instala o scară pentru a culege un măr — instalarea scării fiind un mijloc care prin el însuși nu reprezintă o valoare, ba chiar poate fi resimțit de mine ca ceva împovărător și plictisitor.

Să apelăm la fapte și la observarea lor nemijlocită pentru a încerca să înțelegem ce este un scop veritabil și ce anume reprezintă o valoare pentru protagonist. Este oare adevărat că o tragere precisă cu arma sau istețimea copilului constituie doar un mijloc pentru plăcerea mea? Un asemenea mod de a pune problema creează la observatorul care se concentrează, fără preconcepții determinate de premise false asupra conținutului pur al conștiinței, o neplăcută senzație de distorsiune. Este cît se poate de evident că prin conținutul obiectiv al faptei se înțelege însuși scopul valoros și în nici un caz un mijloc. Fețișoara inteligentă și însuflețită a copilului, întruchipare psihosomatică a înțelegerii la care ajunge el, constituie un scop valoros care focalizează întregul meu interes, iar în ceea ce privește plăcerea, sentimentul de satisfacție produs de materializarea scopului respectiv nu mă preocupă defel și nu-mi acoperă toată atenția și trăirea. Atunci cînd execut o serie de mișcări care se succed rapid, ca în jocul de tenis, nu izbutesc să duc pînă la capăt propriile mele senzații de satisfacție, declanșate de passingurile și ricoșeurile reușite ale mingii și nici nu mă preocupă așa ceva: este mult mai interesant să-mi continuu jocul decît să fiu „mulțumit". Dacă, printr-un miracol, s-ar fi eliminat conținutul obiectiv al faptelor și s-ar fi păstrat și prelungit, în schimb, sentimentul de satisfacție, ar fi survenit vidul și plictiseala. Am fi fost extrem de nesatisfăcuți de propriul nostru sentiment de satisfacție și am fi încercat să căutăm un alt conținut al activității noastre vitale.

Conținutul obiectiv al aspirației (acest conținut ține fie de structura lumii exterioare, ca în cazul unei împușcături bine țintite, fie de structura vieții interioare a agentului, ca în cazul învățării unei limbi străine, de pildă a celei engleze) reprezintă neîndoielnic scopul veritabil, adică ceea ce atrage și este prețuit, iar sentimentul de satisfacție nu constituie decît un indiciu sau simptom al

atingerii scopului, stadiul final — se înțelege de la sine — al actului volitiv: *năzuind către ceva, vrem ca această năzuință să fie împlinită, vrem să obținem o reușită care se exprimă prin sentimentul de satisfacție*, și nicidecum să suferim un eșec care se exprimă prin sentimentul de insatisfacție: or, reușita echivalează cu înstăpînirea asupra conținutului obiectiv, și nu asupra sentimentului de reușită. Această structură a actului volitiv este esența *(Wesen)*, *eidos*-ul lui. Legea care o exprimă se stabilește nu pe calea inducției, ci prin analizarea a cel puțin unui caz de act volitiv și de intuiție vizînd structura legică ideală a esenței lui.

Așadar, teza motivației hedoniste (eudemoniste ș.a.) conține în sine un adevăr incontestabil, dar unul sărac și reductibil la o cvasi-tautologie; conținutul lui intră în dezacord cu ceea ce susține hedonismul ca atare: orice aspirație implică, desigur, și dorința realizării obiectivului ei; simptomul succesului este sinonim cu sentimentul de satisfacție, dar acesta din urmă se prezintă doar ca un simptom al realizării scopului și nu ca scopul însuși. Ocupîndu-se de teoriile conform cărora scopul unei acțiuni îl constituie nu sentimentul de satisfacție, ci conținutul obiectiv al acțiunii, Spencer afirmă că ele confundă *mijlocul* cu *scopul*; în realitate însă, ele sînt corecte și tocmai Spencer comite o greșeală, ca să zic așa, din direcția opusă: el ia drept *scop simptomul* realizării scopului. Este ca și cum cineva, urmărind un exercițiu de tragere al soldaților și văzînd cum se face semn cu fanionul de fiecare dată cînd se nimerește ținta, ar lua drept scop al acestor acțiuni nu precizia focului de armă, ci semnalizarea cu fanionul.

Desigur, sentimentul de satisfacție generat de realizarea scopului are și el o valoare pozitivă, întrucît trăirea lui potențează valoarea actului de înstăpînire asupra conținutului obiectiv; valoarea trăirii este totuși ceva secundar și complementar față de valoarea succesului însuși. (Un punct de vedere asemănător asupra semnificației plăcerii împărtășesc mai mulți filozofi: vezi, de exemplu, V. Soloviov, *Îndreptățirea binelui*; F. Paulsen, Münsternberg. N. Hartmann afirmă că la oamenii care au un simț subdezvoltat al valorii starea de fericire devine forma generală a acestui simț).

E drept că firea omului este extrem de flexibilă: există oameni care, cel puțin în cazul unora din acțiunile lor, transformă sentimentul de plăcere în scop final. Viața unor esteți, de pildă, nu este dedicată contemplării frumosului, ci savurării propriului sentiment

de desfătare. Din punctul de vedere al omului normal, sănătos, care iubește frumosul ca valoare obiectivă, un „estetism“ sau o atitudine „gurmandă“ de acest fel constituie o pervertire respingătoare.

S-a constatat demult faptul că oamenii care aleargă în mod conștient după fericire, considerînd-o scopul final, nu reușesc s-o obțină. Se înțelege de ce: dacă sentimentul de fericire, de plăcere sau satisfacție nu este altceva decît simptomul actului de realizare a valorii sau al receptării ce conține elemente de existență valoroasă, atunci omul găsește conținutul suprem al vieții sale nu în asemenea sentimente ori simptome subiective ale valorii, ci în însăși structura valoroasă a existenței, în consumul energiei musculare în cazul vîslitului, bunăoară, în descoperirea adevărului, în crearea sau contemplarea frumosului etc. De aici decurge în mod evident neputința eudemonismului de a oferi vreo explicație a comportamentului uman: el nu răspunde la întrebarea privind existența unei diferențe profunde între oameni, care constă în aceea că unii trăiesc pe seama valorilor propriului lor proces somatic (de pildă, senzațiile gustative), alții pe seama valorilor vieții personale (de pildă, vanitatea, setea de putere etc.), alții pe seama valorilor impersonale (omenie, căutarea adevărului, a frumosului etc.). În loc să aducă această deosebire esențială în prim-plan, eudemonismul subliniază doar o circumstanță secundară, și anume aceea că, indiferent de natura scopurilor finale ale omului, realizarea lor este înregistrată la nivelul conștiinței sale prin sentimentul de satisfacție. (Obiecții importante la adresa eudemonismului pot fi găsite în cartea lui Max Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, V, 245–384.)

Variantă a biologismului, evoluționismul naturalist încearcă să explice diferitele tipuri de comportament pornind de la legile vieții organismului și păstrînd aspectul eudemonic. Adeptul acestei doctrine își reprezintă orice ființă vie, inclusiv omul, ca pe un organism izolat în dublu sens de toate celelalte organisme: întreaga lui existență se desfășoară într-un anumit spațiu, *fără contact* cu celelalte organisme; conștiința oricărei ființe vii nu conține decît propriile trăiri, senzații, sentimente, dorințe și gînduri individuale. Celui ce judecă structura personalității și, în genere, a oricărei ființe vii de pe pozițiile acestei doctrine i se pare o uriașă enigmă cazul în care faptele cuiva pot fi cu adevărat dezinteresate, adică

pot să urmărească realizarea binelui altor ființe, fără a ține cont de bunăstarea proprie. În perspectiva unei asemenea viziuni asupra structurii personalității umane ar fi imposibil, strict vorbind, un comportament absolut dezinteresat. Din acest motiv evoluționismul naturalist vede în formele superioare ale comportamentului o manifestare a egoismului rafinat și calculat, și nu o expresie a purei dezinteresări. Pentru a ilustra această viziune vom supune analizei bazele eticii lui Spencer.

2. CRITICA EVOLUȚIONISMULUI DIN ETICA LUI SPENCER

Spencer este adeptul agnosticismului. El susține că la baza lumii stă Absolutul incognoscibil: noi cunoaștem doar manifestările lui, care se divid în două grupuri: fenomenele subiective (psihice) și cele obiective (fizice). Științele care studiază aceste fenomene ne oferă cunoașterea lor parțială unitară; filozofia își propune să obțină o cunoaștere pe deplin unificată. În filozofia sa, Spencer urmărește să interpreteze „toate fenomenele prin prisma categoriilor de materie, mișcare și forță" (de respingere și atracție) precum și să stabilească legile cele mai generale ale evoluției.

Judecată după această intenție, s-ar părea că filozofia lui Spencer ar fi una de factură materialistă. Se știe însă că el protestează categoric împotriva unei asemenea interpretări a sistemului său, subliniind aderarea sa la agnosticism: imposibilitatea de a cunoaște temelia autentică absolută a lumii. Nu numai atît, dar nici fenomenele fizice nu pot fi cunoscute în mod nemijlocit, ci sub formă de simboluri, cum ar fi senzațiile, respectiv stările noastre psihice. Spencer nu explică relația dintre procesele fizice din sistemul nervos și stările psihice în spiritul cauzalității materialiste, ca raport între cauză și efect, ci în spiritul paralelismului psihofizic: în viziunea lui, mutațiile care au loc în sistemul nervos apar ca un dublu proces care, din interior (din perspectiva introspecției), se înfățișează ca fenomen psihic, iar din exterior ca fenomen fizic. El admite astfel posibilitatea de a interpreta lumea fie în termenii filozofiei spiritualiste, fie în cei ai filozofiei materialiste — în funcție de unghiul de vedere adoptat. Nu trebuie însă uitat, în

același timp, faptul că ambele interpretări conțin doar simboluri care nu ne oferă cunoștințe asupra esenței adevărate a lumii.

Chiar și atunci cînd susțin (verbal) teza conform căreia cele două serii paralele de fenomene (fizice și psihice) sînt perfect echivalente și exprimă, în limbaje diferite, unul și același conținut, adepții paralelismului psihofizic își elaborează teoria în așa fel încît, practic, această teză dispare cu desăvîrșire: fie este pusă în prim-plan seria fenomenelor fizice, și atunci fenomenele psihice își pierd specificul structurii lor iar întreaga teorie ia o coloratură materialistă; fie este pus în prim-plan conceptul de conștiință sau de finalitate psiho-spirituală, și atunci seria fenomenelor fizice își pierde autarhia și întreaga teorie ia o turnură *idealist gnoseologică* sau *spiritualist metafizică*.

În lucrarea *Principiile eticii*, consacrată legilor generale ale evoluției comportamentului, Spencer analizează, în capitolul „Perspectivă fizică", întregul comportament exclusiv ca pe o serie mecanică de acțiuni, iar în capitolul „Perspectivă psihologică" același comportament este abordat ca o serie teleologică, mai exact, ca „adaptare a acțiunilor la scopuri". Dar el nu a reușit, evident, să mențină „egalitatea în drepturi" între punctul de vedere mecanicist-cauzal și cel spiritual-teleologic. Complicarea și perfecționarea comportamentului sînt explicate pretutindeni doar prin acumularea experienței și prin legile memoriei, și nu pe baza voinței ca activitate finalizată. Asociaționismul lui Spencer conferă seriei psihice un caracter de suprastructură inertă avînd la bază procese mecanice; ceva asemănător regăsim în doctrinele materialiste. Nu putem, de aceea, să nu subscriem la opinia lui Heberling care dezvăluie la însăși temelia sistemului lui Spencer (în cartea lui *Începuturi fundamentale*) înclinația acestuia către materialism.

Nu trebuie totuși uitat faptul că Spencer este un agnostic. El consideră că la baza tuturor proceselor stă Absolutul incognoscibil și din acest motiv nici seria fenomenelor mecanice nu i se pare ceva imuabil și primordial. Mai mult: spre sfîrșitul vieții el a renunțat, în ultima ediție a *Principiilor biologice*, la interpretarea mecanică a proceselor biologice și a afirmat că „viața, în esența ei, nu poate fi înțeleasă în termeni fizico-chimici". Nu a avut însă timp să introducă aceeași modificare și în sistemul etic.

În lucrarea *Principiile eticii* (1892), Spencer analizează comportamentul întregului regn animal, de la organismele monocelu-

lare pînă la om inclusiv. El își propune, în primul rînd, să determine ce fel de conduită este apreciată în fapt ca bună sau rea, și, în al doilea rînd, să elaboreze o „etică rațională", mai precis să deducă din legile vieții care anume conduită *trebuie* evaluată drept bună și care drept rea.

Prin termenul de „comportament" Spencer înțelege „adaptarea acțiunilor", adică a manifestărilor exterioare ale ființei, la „scopuri" (§ 2). „Tinzînd constant spre autoconservare, dezvoltarea își atinge limita maximă atunci cînd viața individuală ajunge la apogeu în privința plenitudinii și a duratei" (§ 8); prin plenitudine se înțelege întregul ansamblu de „gînduri, sentimente și acțiuni" (§ 4). Dezvoltarea omului atinge cota cea mai înaltă posibilă atunci cînd comportamentul unui individ cuprinde maximum de viață închinată sieși, copiilor și confraților săi; „un comportament zis bun este considerat ca cel mai bun doar atunci cînd permite realizarea concomitentă a celor trei categorii de scopuri" (§ 8).

Pentru o lămurire deplină nu mai rămîne decît să definim ce înseamnă „bun", ce este viața și dacă ea reprezintă un bun care merită să fie susținut și dezvoltat.

„După opinia curentă" — spune Spencer — „bunul se identifică cu agreabilul, altfel spus, cu obținerea plăcerii și cu eliminarea suferinței" (§ 10). Viața este o „neîntreruptă adaptare a relațiilor interioare la relațiile exterioare" (§ 7); în măsura în care acest proces implică precumpănirea senzațiilor agreabile față de senzațiile dezagreabile, viața este un bun. „Întrucît am demonstrat deja că tocmai adaptarea totală a acțiunilor la scopurile respective este aceea care, în același timp, asigură și constituie viața, dezvoltată în gradul cel mai înalt ca durată și plenitudine; întrucît am demonstrat ulterior că orice creștere a cantității vieții se justifică prin obținerea în mai mare măsură a fericirii decît a suferinței, putem trage concluzia că asigurarea fericirii reprezintă criteriul final al perfecțiunii naturii umane" (§ 12). După opinia lui Spencer, nici o doctrină filozofică „nu poate să nu recunoască faptul că scopul moral final constă în obținerea stării rîvnite în planul sensibilității, indiferent dacă o numim plăcere, desfătare sau fericire" (§ 16, § 57). Prin urmare, tot restul conținutului faptelor umane — descoperirea adevărului, crearea frumosului, lupta pentru libertate etc. — servește drept mijloc în atingerea scopului final — plăcerea. „Există mai multe influențe — de ordin moral, teologic și politic —

care îi determină pe oameni să ascundă acest adevăr de ei înșiși“ — crede Spencer. Greșeala lor constă în aceea că „iau mijlocul drept scopul însuși“ (§ 11).

Ținînd seama de faptul că Spencer este un adept al paralelismului, putem desprinde două concluzii din doctrina lui despre cuprinsul și dezvoltarea vieții: în mod *obiectiv*, viața se desfășoară ca un proces fiziologic care în decursul evoluției își ameliorează treptat adaptarea la mediu, prin care este garantată autoconservarea organismului; în mod *subiectiv* acest proces este compus cu precădere din senzații organice agreabile (inclusiv senzațiile motorii) la care se adaugă, pe măsura dezvoltării vieții, activitatea tot mai complexă de cunoaștere și sentimente rafinate (de pildă, orgoliul, iubirea de libertate, simpatia etc.); totodată, crește preponderența stărilor agreabile față de cele dezagreabile.

În ce mod această evoluție, avînd drept unic scop garantarea unei cît mai perfecte autoconservări a corpului, poate duce la o deplină sau cel puțin la o parțială eliberare de egoism și egocentrism? Altfel spus, este capabilă o etică edificată pe asemenea baze să explice altruismul necondiționat și atașamentul dezinteresat față de valori precum adevărul, libertatea, frumosul?

Să lămurim mai întîi cum explică Spencer sacrificiul de sine în favoarea unor valori impersonale ca, de pildă, acelea implicate în lupta pentru libertatea civică. Nu înainte însă de a ne face o idee despre modul în care explică el fenomene de felul atașamentului față de proprietate, împins pînă la situația în care un avar este în stare să moară de foame pe sacul cu bani. „Înșfăcatul hranei“ de către cîine sau pisică, de exemplu, spune Spencer, „este strîns asociat satisfacerii poftei; grație acestei asociații devine plăcut însuși actul înșfăcării, trezind astfel o plăcere *ideală* (adică plăcerea produsă de amintirea altor ocazii de satisfacere a poftei) care ține de categoria celor mai intense plăceri pe care le poate oferi viața animalelor de pradă“. „Omul, pe lîngă faptul că are posibilități mai dezvoltate și mai diferențiate de a apuca, reține și manevra hrana, pe lîngă numărul sporit de obiecte pe care, datorită înzestrării sale, este în stare să le întrebuințeze în folosul său ori pentru satisfacerea dorințelor sale, are la dispoziție o mare varietate de obiecte asociate în experiența lui cu sentimentul desfătării. Nu numai hrana constituie pentru el un obiect a cărui posesiune precedă actul de satisfacție, ci și diferitele mijloace și unelte care-l ajută la

obținerea și prepararea hranei; ghioaga, cuțitul de cremene, răzătoarea din scoică etc. În această categorie de obiecte trebuie inclusă și blana — un obiect care îl apără de frig." Așadar, „posesiunea se asociază în conștiință cu plăcerile multiple pe care le procură diversele lucruri; posesiunea se transformă într-un act de plăcere deoarece reanimă parțial toate acele diferite plăceri trăite care se contopesc într-o aceeași magmă, umbrindu-se una pe cealaltă și pierzîndu-și individualitatea în planul memoriei, dar formînd laolaltă un sentiment confuz de largă respirație"; el se asociază astfel cu posesia cărților de credit, a acțiunilor, obligațiunilor etc.

Spencer elaborează minuțios teoria de mare audiență în rîndurile adepților asociaționismului în psihologie. Potrivit acestei teorii, mijlocul se poate transforma în scop atunci cînd plăcerile asociate cu el se acumulează în așa măsură încît ascund adevăratul scop inițial: plăcerea de a fi posesorul banilor ca mijloc de procurare a tot soiul de plăceri se dovedește a fi pentru un avar mult mai puternică decît plăcerea procurată de cheltuirea lor pentru hrană; motiv pentru care un zgîrcit poate muri pe sacul cu bani (vezi *Principiile eticii*, § 58, 59).

Asemănător cu atracția pentru posesiune, Spencer explică și dragostea pentru libertate. Dacă unui copil i se închide gura, el va încerca să se împotrivească, și această împotrivire va fi adesea însoțită de manifestările exterioare ale furiei. Explicația stă în aceea că „oprirea respirației de către agentul exterior declanșează instantaneu o senzație insuportabilă de disconfort —, senzație care apare cu mult înainte de strangulare, determinată de insuficiența reală a aerului pentru respirație". Pe măsura acumulării unor asemenea experiențe „simțul ce îndeamnă la rezistență în fața oricărei stînjeniri crește în amploare și acuitate". În viața socială acest simț duce la luptă pentru libertatea politică (*Principiile psihologiei*, § 516).

Libertatea, cunoașterea, viața socială și celelalte bunuri spirituale de acest gen nu sînt, după părerea lui Spencer, decît mijloace care asigură autoconservarea printr-o tot mai complexă și subtilă adaptare la mediu. Datorită mecanismelor de asociere, asemenea mijloace se pot transforma în scop al comportamentului, și atunci un luptător pentru libertatea politică, de pildă, își poate sacrifica viața pe baricade în numele ei, asemenea unui avar care este în stare să moară de foame pe sacul cu bani.

Evoluția sentimentelor altruiste este mai complicată. Iată cum definește Spencer această categorie de stări sufletești: „Spre deosebire de actele egoiste, faptele altruiste conduc, fie negativ — prin abstinență —, fie pozitiv — prin depunerea unor eforturi întru binele celorlalți oameni — la bunăstarea confraților noștri: aceste acțiuni implică dreptatea și caritatea [...]. Prima mare subdiviziune a altruismului cere recunoașterea prin simpatie a dreptului celorlalți la activitatea liberă și la rezultatele ei; cea de a doua — recunoașterea prin simpatie a drepturilor celorlalți la ajutor în vederea obținerii unor astfel de rezultate ale eforturilor lor și a desfășurării cu succes a activităților lor vitale."

Sentimentele altruiste se produc exclusiv pe temeiul simpatiei. Prin simpatie Spencer înțelege capacitatea de a reproduce, în plan mental, viața sufletească, plăcerile și suferințele altuia pe baza observării manifestărilor lui exterioare somatice și a amintirii propriilor trăiri similare. Evoluția sentimentelor de acest gen este frînată cîtă vreme comunitățile umane se află în relații de ostilitate și nu au atins stadiul societății industriale, păstrînd încă o orînduire de tip militar sau industrial-militar de tranziție. În asemenea comunități funcționează concomitent două coduri morale diametral opuse: unul reglementează relațiile concetățenilor, celălalt — atitudinea față de un stat ostil: „Urăște și nimicește-i pe confrații tăi — se aude porunca momentului, iar în clipa imediat următoare — o nouă poruncă: iubește-i pe confrații tăi și oferă-le tot ajutorul tău. Fă uz de toate mijloacele pentru a înșela — îndeamnă un cod; fii sincer credincios cuvîntului și faptei — îndeamnă celălalt cod" (§ 50).

Evoluția ulterioară a societății va pune capăt războaielor, omenirea va trece definitiv la orînduirea pur industrială în cadrul căreia interdependența oamenilor pe baza colaborării va deveni extrem de strînsă; în același timp, se vor dezvolta la maximum sentimentele de simpatie, mai ales în condițiile în care ele vor deveni preponderent izvorul plăcerilor și nu al suferințelor, cum se întîmplă adesea în prezent. Într-adevăr, „starea sufletească ce îndeamnă la alinarea suferinței altuia este ea însăși suferință, izvorîtă din reprezentarea mentală a suferinței altuia". Compasiunea dureroasă față de suferință „poate conduce la două rezultate opuse în funcție de intensitatea reprezentării mentale pe care o posedă individul animat de compasiune. Dacă puterea lui de

imaginație nu este prea mare, el se poate descotorosi (ceea ce și face) de această stare neplăcută prin îndepărtarea ochilor și urechilor de la priveliștea și sunetele exterioare ale suferinței care îi stîrnește dureroasa compasiune; el se va strădui să-și abată atenția de la obiectul compasiunii sale. De fapt, chiar și omul cu o imaginație superior dezvoltată va încerca să procedeze la fel în cazul în care nu va putea lua niște măsuri pentru ușurarea suferinței la care asistă. Dacă are însă o imaginație vie și își dă seama că poate atenua suferința, atunci, dacă i-ar întoarce spatele, nu s-ar putea elibera de anumite mustrări de conștiință, întrucît imaginea suferinței l-ar urmări continuu, obligîndu-l să se întoarcă la locul cu pricina și să-și ofere ajutorul.

Într-o societate industrială cu o cultură avansată, suferințele vor apărea relativ rar și, în consecință, simpatia, ca izvor al numeroaselor plăceri, se va dezvolta în gradul cel mai înalt: „în cele din urmă orice om va tinde în mod firesc și spontan spre plăceri simpatetice și se va strădui să se bucure de ele din plin, atingînd limita avantajului propriu și al celorlalți" (*Principiile eticii*, § 95).

Evoluția autolimitării comportamentului individului în folosul celorlalți oameni trece prin mai multe faze. La început, autolimitarea are loc sub imperiul fricii de răzbunare din partea celui afectat sau din partea rudelor lui; la aceasta se adaugă, în condițiile unei societăți superior dezvoltate, influența puterii politice (de pildă, frica de a fi pedepsit de către liderul ei), motivul religios (frica de a fi pedepsit de Dumnezeu) și influența opiniei publice. „Fiecare dintre aceste trei genuri de control al comportamentului — politic, religios și social — îi conduce pe oameni la subordonarea plăcerilor nemijlocite celor îndepărtate", dar „aceste genuri de control nu constituie încă un control moral, ci doar faza lui pregătitoare". „Motivul de reținere nu constă defel în reprezentarea mentală a nenorocirilor care, prin firea lucrurilor, trebuie să atragă după ele o acțiune prohibită, ci în reprezentarea mentală a nenorocirilor nefirești care vor fi consecințele acestei acțiuni." Restricțiile morale autentice în planul comportamentului apar în condițiile în care omul „ține cont de urmările interioare și esențialmente necesare ale acțiunilor și nu de cele exterioare și întîmplătoare ale acestora. Obstacolul cu adevărat moral care împiedică săvîrșirea crimei nu rezidă într-o reprezentare a posibilității de a fi spînzurat sau într-o reprezentare a torturilor și nici măcar într-o

reprezentare a ororii și urii pe care ar trezi-o la confrații săi, ci într-o reprezentare a rezultatelor necesare și naturale: moartea crudă provocată victimei, distrugerea tuturor șanselor de fericire și, în fine, suferințele cauzate celor apropiați“ (§ 45).

Mai rămîne să răspundem la întrebarea: de unde provin sentimentul datoriei și conștiința obligativității privind autolimitările autentic morale? Spencer răspunde în felul următor: „Pentru că motivele politice, religioase și sociale de abținere sînt în principal formate de reprezentarea urmărilor viitoare; pentru că motivul moral de abținere este format în principal de reprezentarea rezultatelor viitoare și pentru că aceste reprezentări, înrudite între ele, sînt adesea suscitate laolaltă, se întîmplă ca teama corelată cu trei dintre ele să se unească prin asociere cu cea de a patra. Gîndul la urmările exterioare ale unei fapte interzise generează o teamă care se menține în suflet și atunci cînd reflectăm asupra urmărilor interioare ale acestei fapte; strînsa legătură a fricii cu urmările interioare face ca ea să dea naștere unei senzații vagi de constrîngere morală.“ De aici decurge faptul că „simțul datoriei sau al obligației morale are un caracter trecător și se va diminua pe măsură ce moralizarea crește. Prin îndeplinire perseverentă, datoria se transformă pînă la urmă în plăcere“ (§ 46). „Plăcerile și suferințele care își au originea în sentimentul moral vor deveni, asemeni plăcerilor și suferințelor fizice, cauze ale acționării sau neacționării atît de bine adaptate, în ce privește forța lor, nevoilor, încît comportamentul moral va deveni natural“ (§ 47). „Acțiunile naturale, care au produs numeroase forme de structuri corporale, adaptate numeroaselor forme de activitate, au făcut totodată agreabile aceste forme de activitate. Consecința inevitabilă care decurge de aici este că, în limitele impuse de legile fizice, se vor dezvolta, prin adaptare la anumite serii noi de condiții care pot surveni, structuri potrivite ale căror funcții vor aduce cu ele plăcerile lor specifice [...]. O dată cu slăbirea unor emoții care, într-un anumit context social, pot chiar să dispară, și o dată cu intensificarea acelora care sînt mereu trăite, lucrurile săvîrșite acum fără plăcere și doar sub imperiul datoriei vor fi făcute cu timpul dintr-un îndemn spontan, iar lucrurile de la care ne abținem acum datorită simțului datoriei vor fi cu timpul respinse pur și simplu pentru motivul că ni se par dezagreabile“ (§ 67). Așadar, crede Spencer, evoluția va duce în viitor la concilierea egoismului cu altruismul (§ 95).

Ideile lui Spencer ne apar îndreptățite dacă ținem seama de faptul că el nu doar recunoaște principiile evoluției, stabilite de Darwin (elaborarea doctrinei sale asupra evoluției precedă teoria darwinistă), ci și atribuie, pe urmele lui Lamarck[2], o importanță deosebit de mare exersării sau neexersării funcției și, în consecință, dezvoltării sau atrofierii organelor respective. Spencer consideră că noile trăsături dobîndite de individ datorită exersării sînt transmisibile ereditar (contrar părerii ultradarwiniștilor în frunte cu Weismann, cu care a polemizat îndelung). Așadar, el crede că evoluționismul duce la concilierea *apriorismului cu aposteriorismul* atît în epistemologie cît și în etică: „Prin sistematizarea și unificarea lor, experiențele referitoare la utilitate produceau în generațiile trecute ale rasei omenești schimbările nervoase corespunzătoare care se transformau, pe calea transmiterii ereditare neîntrerupte, în facultăți ale intuiției morale, adică în simțuri de evaluare a comportamentului bun și rău — simțuri care la nivelul experienței individuale par a nu comporta o determinare ținînd de utilitatea lor" (§ 45). Ceea ce este *a priori pentru individ devine*, după Spencer, *a posteriori pentru genul uman.*

Abordînd comportamentul în latura structurii lui psihologice, Spencer afirmă că scopul final al tuturor acțiunilor individului îl constituie plăcerea. Plăcerea cui? La începutul evoluției, consideră el, această plăcere aparține individului care săvîrșește o anumită faptă. Prin urmare, întregul comportament al individului este marcat, la început, de un caracter *egoist* sau cel puțin *egocentrist*. Dar atunci cînd, într-o perioadă de dezvoltare, apar fapte autentic morale, scopul lor final îl constituie plăcerea persoanei în folosul căreia sînt săvîrșite. Evoluția biologică produce astfel un miracol prin generarea altruismului din pur egoism sau egocentrism. Spencer își dă seama că putem vorbi de un altruism pur, adică de o faptă complet dezinteresată, numai în cazul în care motivul producerii ei nu stă în căutarea propriei plăceri. El recunoaște deosebirea „între altruismul la care îl îndeamnă pe om așteptarea unei stări de plăcere realizată prin intermediul lui, și altruismul în cazul căruia, deși conduce la o stare similară, aceasta nu este urmărită în mod nemijlocit și omul nu face din ea propriul său motiv de

---

[2] Lamarck J.-B. (1744–1829) — naturalist francez, fondatorul transformismului. (*N. t.*)

stimulare" (§ 80). „Chiar dacă plăcerile altruiste de o asemenea factură se vor dovedi a fi de fiecare dată egoiste, într-o accepțiune modificată a termenului, ele nu vor fi urmărite în chip egoist, adică la îndemnuri egoiste. Chiar dacă procurarea plăcerilor pentru alții va face plăcerea celui care le procură, conștiința lui nu va fi preocupată de propria sa plăcere, ci de procurarea plăcerilor pentru alții" (§ 95). Spencer compară un comportament de acest tip cu comportamentul unui avar care este atît de absorbit de cîștigarea banilor încît uită de plăcere: „El se gîndește numai la bani și la mijloacele de a-i procura, iar plăcerea pe care i-o aduce posesiunea lor o resimte în subsidiar, o trăiește, ca să zic așa, în treacăt, fără să-l preocupe în mod deliberat" (§ 95).

Dacă adevăratul scop final îl constituie, după Spencer, căutarea propriei plăceri, abaterea de la aceasta nu poate fi decît întîmplătoare și temporară: în cele din urmă, plăcerea mea ca scop final este aceea care se conturează puternic în conștiință. Această idee apare în multe pasaje ale eticii lui Spencer, în care se analizează comportamentul altruist. Astfel, vorbind despre sacrificiul de sine al părinților în favoarea odraslelor lor, el arată că evoluția a fixat acest tip de comportament chiar la mai multe specii de animale, așa încît „eforturile altruiste ale părinților în favoarea progeniturii se fac în acest caz de dragul satisfacerii propriilor lor instincte părintești" (§ 92). Spencer crede că altruismul social se va înrădăcina cu timpul în om la fel de adînc ca și cel părintesc: „Plăcerile egoiste inferioare vor fi treptat subordonate plăcerilor egoiste mai înalte, dar această subordonare se va realiza nu printr-un efort voluntar de automodelare, ci pur și simplu în virtutea dorinței simple de a o trăi ori de cîte ori se ivește prilejul" (§ 92). „La toate ființele — spune Spencer — a apărut de la bun început și a continuat să se dezvolte, ajungînd la forme tot mai subtile, acea structură grație căreia realizarea actelor altruiste a fost însoțită de plăceri egoiste" (§ 110–*b*). Din evoluție a rezultat un „altruism organic": „Egoismul și altruismul formează un tot unitar întrucît plăcerea altruistă se exprimă în mod egoist" (*ibidem*). O treaptă superioară a „altruismului organic" a fost atinsă chiar în viața comunitară a furnicilor și albinelor: „ele consumă pentru binele general o cantitate de energie atît de mare încît ceea ce rămîne nu este suficient pentru satisfacerea folosului propriu; ba mai mult, acesta poate fi periclitat pe măsură ce indivizii mai au parte doar

de acel minim necesar supraviețuirii". „Exemplele de mai sus ne arată nu numai posibilitatea identificării aproape complete a egoismului cu altruismul ci și faptul că o asemenea identificare este consecința plăcerii care însoțește faptele altruiste și care devine, în fond, o plăcere egoistă" (*ibidem*).

În teoria lui Spencer putem descoperi și fulgurații ale ideii conform căreia comportamentul dezinteresat este primordial în aceeași măsură ca și cel egocentric. „De la bun început — spune el — altruismul s-a împletit atît de strîns cu egoismul încît manifestarea neîntreruptă, din generație în generație, a egoismului a fost posibilă numai prin intermediul acelui gen de altruism datorită căruia fiecare generație își sacrifică, sub raport fizic sau altfel, o parte din viață în beneficiul generației următoare" (§ 110–*b*). Dezvoltarea consecventă a acestei doctrine nu este posibilă decît pe baza unei filozofii care dezvăluie relația reciprocă intimă dintre ființe, faptul că existența fiecărui individ nu se reduce la procese disparate în spațiu și fărîmițate în timp, ci comportă o latură transtemporală și transspațială mai profundă, care conferă lumii caracterul unui întreg organic. Întrucît Spencer este agnostic și nu materialist, întrucît nu consideră existența spațio-temporală absolut primordială, pentru el a devenit posibilă acceptarea tezei referitoare la coexistența originară a comportamentelor egocentrist și altruist. Dar prejudecățile așa-zisului „scientism" l-au obligat să-și concentreze atenția, în elaborarea teoriei privind structura lumii, exclusiv asupra existenței spațio-temporale și să-și reprezinte ființele vii doar ca pe niște corpuri dispersate în spațiu, a căror viață rezidă în procesul psihofizic izolat, închis în sine al propriului lor organism. De aceea Spencer este silit să recunoască, în numele „științificității", primordialitatea egoismului și să-și propună sarcina irealizabilă de a dovedi că evoluția naturală generează altruismul din egoism. Deși originar altruismul depinde de egoism, secundar egoismul depinde el însuși de altruism (§ 75).

Să analizăm în detaliu elementele de interpretare forțată și contradictorie, inerente eticii evoluționiste a lui Spencer. El consideră că scopul final al comportamentului îl constituie — în latura lui subiectivă — fericirea, adică acel maximum posibil de plăceri și absența suferințelor, iar în latura lui obiectivă — autoconservarea organismului, realizată prin intermediul unor procese fiziologice din ce în ce mai complexe și mai adecvate mediului. Am arătat

deja caracterul eronat al doctrinelor eudemoniștilor și hedoniștilor asupra fericirii și plăcerii: ca și Spencer, ei iau drept valoare supremă și scop final trăirea stării de satisfacție, care, în fapt, are o valoare secundară pentru că nu face altceva decît să marcheze în plan subiectiv înfăptuirea scopului obiectiv. Pornirile spirituale cum ar fi vanitatea, dragostea de libertate, adevărul și binele moral se dovedesc a fi, în interpretarea lui Spencer, doar *mijloacele* prin care se realizează, în plan subiectiv, plăcerea și, în plan obiectiv, autoconservarea organismului. Conștiința imediată ne dezvăluie cu o certitudine absolută această eroare: libertatea, adevărul, frumosul, binele moral nu sînt mijloace, sînt valori în sine. Ele pot fi uneori folosite ca mijloace pentru scopuri biologice de autoconservare a organismului, dar rangul lor este mai înalt decît cel al valorilor biologice, iar realizarea lor constituie o latură a vieții umane ce depășește, valoric vorbind, latura ei biologică; este, de aceea, firesc și de înțeles că, într-o situație de confruntare a valorilor, omul își jertfește adesea viața fiziologică, se condamnă la moarte fizică în numele înfăptuirii unor valori spirituale. Așadar, din perspectiva filozofului care își dezvoltă teoria asupra valorilor pe baza datelor experienței interioare, și nu în temeiul unor premise biologice, Spencer comite în etica sa două erori opuse: în primul rînd, el ia semnul realizării scopului, adică senzația de plăcere, drept scopul final; în al doilea rînd, coboară scopurile cu adevărat superioare la rang de mijloace.

Dacă activitățile de ordin spiritual reprezintă doar un mijloc de conservare și dezvoltare a vieții corporale, atunci faptul de a risca să-ți pierzi viața întru apărarea valorilor spirituale este un nonsens sau o bizară anomalie. Într-adevăr, Spencer pune semn de egalitate între astfel de fapte și comportamentul unui avar care începe să-și strîngă banii pentru a se pune la adăpost de foamete și sfîrșește prin a muri *de foame pe sacul cu bani*; altfel spus, în comportamentul omului care își sacrifică nevoile biologice în favoarea celor spirituale, el vede, asemenea lui J. St. Mill și altor gînditori, un caz de transformare a mijlocului în scop și nu observă că această teorie îi compromite întregul sistem etic. În primul rînd, nu este posibilă transformarea mijlocului în scop numai datorită transferului amintirilor asociate din sfera scopului în cea a mijlocului; în al doilea rînd, dacă asociațiile ar transforma mijloacele în scopuri, s-ar produce modificări de comportament atît de abe-

rante încît conștientizarea lor nu le-ar consolida, ci ar duce la încercarea de a restabili concordanța inițială corectă între scopuri și mijloace, ceea ce, în cazul de față, ar însemna că etica „rațională“ ne îndeamnă să revenim la egoism. Să explicităm aceste două idei. Pot oare asociațiile să schimbe pentru subiect valoarea inerentă unui obiect? Spencer evocă în sprijinul acestei ipoteze următoarele două exemple: „Un anumit soi de dulceață care ni se servea în copilărie o dată cu administrarea unui medicament poate deveni, în virtutea unei simple asocieri de senzații, atît de dezgustător pentru noi încît nu-l vom mai suporta tot restul vieții“; și invers, „croncănitul ciorilor nu reprezintă în sine un sunet plăcut; din punct de vedere muzical se poate afirma mai degrabă contrariul“, dar el evocă de regulă sentimente agreabile în virtutea amintirilor despre plimbări, vacanțe etc. cu care îl asociem. Aceste exemple nu confirmă ceea ce susține Spencer (*Principiile psihologiei*, § 519).

Este de-ajuns să ne concentrăm atenția asupra acestor trăiri și să purcedem la autoanaliză pentru a obține următoarele mărturii: „admit că această dulceață are un gust foarte plăcut, dar nu-mi face plăcere s-o mănînc“; „croncănitul ciorilor nu este, desigur, un sunet muzical, dar îmi place să-l ascult“. La o analiză atentă se descoperă cu ușurință că în primul caz avem de-a face cu o valoare obiectiv pozitivă, care însă nu face corp comun cu viața mea sufletească și fizică; în cel de al doilea caz avem de-a face cu o valoare obiectiv negativă, dar celelalte aspecte ale obiectului rămîn precumpănitoare. Asociațiile pot influența comportamentul, ele nu pot transforma însă un obiect neplăcut sau neinteresant într-unul atrăgător *prin sine însuși*. De aici decurge că mecanismul asociațiilor nu este de ajuns pentru transformarea mijlocului în scop. În cazurile în care mijlocul de altădată devine realmente un scop dominant, proiectînd în planul al doilea scopul inițial, modificările comportamentale nu sînt determinate de asociații, ci de un factor mai puternic și cu o influență mai directă: utilizarea practică a mijlocului ne face să-i cunoaștem temeinic conținutul și ne deschide ochii asupra propriei sale valori, care este mai mare decît valoarea scopului pentru atingerea căruia a fost inițial utilizat respectivul mijloc: în acest caz, firește, el se transformă în scop. Așa, de pildă, adevărurile geometrice au atras probabil la început atenția asupra lor doar în calitate de mijloc pentru rezolvarea unor probleme

practice legate de meşteşuguri, agricultură etc. Din momentul în care sistemul acestor cunoştinţe s-a desfăşurat tot mai amplu însă, unitatea armonioasă a teoremelor matematice s-a înfăţişat minţii maturizate a omului ca un imperiu fascinant de adevăruri, ca „limba zeilor“, mai valoros prin sine însuşi decît orice scop practic la realizarea căruia ar putea fi utilizat. E de înţeles că un geniu matematic a cărui minte este capabilă să-şi dea seama de valoarea acestui imperiu de adevăruri este pasionat de descoperirea lor ca de scopul suprem al vieţii sale fără a se preocupa dacă descoperirea lui va sluji sau nu drept mijloc pentru soluţionarea unor probleme de viaţă: valoarea spirituală a adevărului şi descoperirea lui sînt mai presus de valorile vitale. În societatea modernă civilizată nu sînt puţini oamenii care îşi riscă bucuroşi viaţa de dragul descoperirii a noi adevăruri asupra lumii. O asemenea transformare a mijlocului în scop nu reprezintă o alterare, ci dezvoltarea normală a umanităţii care se distinge prin recunoaşterea faptului că valorile spirituale se situează deasupra celor vitale (prin „valoare vitală“ subînţelegem aici toate valorile psihofiziologice ale vieţii corporale). De aici nu decurge, desigur, că am putea să neglijăm complet valorile vitale şi să ne dedicăm exclusiv vieţii pur spirituale: în primul rînd, valorile vitale au o semnificaţie proprie chiar dacă se situează sub valorile spirituale; în al doilea rînd, în condiţiile vieţii pămînteşti ele constituie condiţia necesară (un mijloc) pentru conservarea şi dezvoltarea forţelor orientate spre activitatea spirituală. În capitolele următoare vom face o analiză mai amănunţită privind relaţia complexă dintre activităţile umane şi interese.

Aidoma iubirii de cunoaştere, iubirea înflăcărată de libertate, frumos etc. se datorează şi ea valorii intrinseci autonome a acestor bunuri şi nu asociaţiilor ce se acumulează în jurul lor. Nu numai atît, dar chiar şi transformarea mijlocului în scop, ca în cazul împingerii pasiunii pentru avuţie pînă la avariţia excesivă, trebuie să aibă o altă explicaţie decît cea oferită de psihologia asociaţionistă a lui Spencer, care are ca punct de plecare satisfacerea nevoilor corporale. Ataşamentul faţă de avere reprezintă nu rareori una din ipostazele setei de putere. Admirîndu-şi în pivniţă comoara, protagonistul poemului lui Puşkin „Cavalerul avar“ spune:

Îmi sînt supuse mie toate cele
Eu însă, la nimic nu sînt supus;

Sînt mai presus de orişice dorinţe,
Sînt liniştit, căci îmi cunosc puterea:
Îmi e destul să ştiu că pot.[3]

Depăşirea tututor obstacolelor, realizarea oricărei intenţii care vizează nu numai lucrurile mărunte ale vieţii, ci şi proiectele voinţei puternice şi minţii cuprinzătoare, reprezintă o valoare care se situează cu mult deasupra sferei nevoilor biologice şi prilejuieşte ispite satanice. Nu e de mirare faptul că Nietzsche şi mulţi alţi filozofi sînt gata s-o ridice la rangul de scop final al comportamentului de tip superior.

Înţelegerea modului în care amintitele pasiuni spirituale precum şi multe alte valori spirituale reuşesc să transgreseze nevoile biologice este posibilă numai în lumina unei concepţii mai complexe decît biologismul naturalist şi mai detaşate de supunerea mai mult sau mai puţin conştientă la teza materialistă conform căreia existenţa spirituală nu este decît suprastructura unor procese corporale. Esenţa acestei concepţii va fi conturată în capitolul următor, după ce vom arăta că teoria lui Spencer comportă o serie de neajunsuri oricîte concesii i s-ar putea face. El afirmă că „etica raţională" îşi propune să „deducă din legile vieţii şi din condiţiile existenţei ce gen de comportament este orientat cu necesitate spre realizarea fericirii şi ce gen de comportament duce, cu aceeaşi necesitate, la nefericire. După obţinerea acestui rezultat, concluziile teoriei ar trebui să dobîndească semnificaţia legilor de comportare pe care trebuie să le accepte şi cărora trebuie să li se conformeze ulterior orice om fără a se lansa în aprecierea nemijlocită a fiecărui caz de fericire sau nefericire" (§ 21).

Spencer consideră că el este cel dintîi care valorifică pe deplin în teoria sa asupra comportamentului legea cauzalităţii, deducînd regulile de comportament din cunoaşterea cauzelor care dirijează procesul vital. În treacăt fie spus, tocmai în acel pasaj al eticii sale în care reproşează celorlalţi filozofi că n-ar acorda suficientă atenţie legii cauzalităţii, el însuşi se dovedeşte şi mai puţin atent la condiţiile de aplicabilitate ale acestei legi: Spencer speră că însuşirea regulilor de comportament orientat spre fericire va influenţa puternic perfecţionarea vieţii morale a oamenilor, dar tocmai pe baza sistemului său este greu de înţeles cum această însuşire ar

[3] A. S. Puşkin, *Micile tragedii*, EPLU, 1964, p. 30. (*N. t.*)

putea cauza modificarea comportamentului. Într-adevăr, consideră Spencer, evoluția organismelor, inclusiv comportamentul lor, reprezintă un proces mecanic de integrare și diferențiere sub influența mediului care acționează mecanic asupra organismului: nu este clar cum din această *necesitate mecanică* se poate ivi un *imperativ normativ* care implică libertatea și capacitatea individului de a dirija în plan spiritual și sufletesc propriul său comportament, inclusiv manifestările lui corporale. Să lăsăm la o parte însă această problemă dificilă pentru sistemul lui Spencer și să admitem — așa cum e și corect — că însușirea legilor de dezvoltare poate fi folosită de către individ în vederea realizării scopurilor propuse. La ce ne putem aștepta în ipoteza că acceptăm doctrina lui Spencer asupra valorilor și scopurilor finale?

Să admitem că valoarea supremă a omului și scopul final al comportamentului său constă în autoconservarea și diversificarea vieții ce asigură preponderența plăcerilor față de suferințe prin adaptarea organismului la mediu; în acest caz, activitățile spirituale ar reprezenta doar mijloace în serviciul acestui scop final; patria, națiunea, statul și în genere orice rînduială a vieții ar avea doar valoare auxiliară și anume aceea de mijloc pentru materializarea scopurilor finale amintite ale indivizilor; în același timp, se ajunge la negarea nemuririi individuale, ceea ce înseamnă că o dată cu moartea organismului omului dispar deopotrivă scopul și valoarea care confereau sensul comportamentului uman. Cel ce și-a însușit această viziune asupra structurii lumii și ierarhiei valorilor în aspectele ei teoretice și practice trebuie să admită, dacă e consecvent, că orice faptă care atrage după sine moartea organismului de dragul realizării unor scopuri socotite sublime (ca, de pildă, lupta pentru libertatea țării sau căutarea adevărului) este lipsită de orice sens, deoarece am avea de a face cu pierderea valorii incontestabil superioare în favoarea valorii auxiliare. Mersul firesc al evoluției care asigură perpetuarea speciei dezvoltă în om înclinația de a transforma mijlocul în scop: de pildă, prețuirea în mai mare măsură a bunului comun decît a propriei vieți; dezvăluind însă acest mecanism perfid, eu pot să mă împotrivesc naturii care se folosește de mine ca de un mijloc pentru perpetuarea speciei și să mă port consecvent ca un egoist; este totodată util să întrețin la compatrioții mei convingerea că există valori mai înalte decît conservarea vieții corporale, în timp ce în sinea mea consider această idee drept o nălucire a idealiștilor naivi. Un asemenea comporta-

ment ipocrit și necinstit reprezintă culmea josniciei, dar este rodul concepției naturalismului biologic în etică. Departe de mine intenția de a-i ponegri pe fondatorii acestei orientări: reprezentanții ei de seamă, printre care se numără și Spencer, sînt oameni de o rară noblețe, care prin întreaga lor viață au demonstrat că apărarea valorilor spirituale constituie pentru ei țelul suprem. Tributari spiritului culturii moderne, ei își închipuie însă că adevărul este exclusiv apanajul concepției naturaliste; pornind de la această bază fragilă, își propun scopul irealizabil de a deduce din ea formele superioare ale comportamentului altruist și construiesc un sistem etic pe cît de coerent în aparență pe atît de inconsecvent în profunzime.

Este interesant de remarcat faptul că empirismul, racordat la asociaționism, duce în domeniul eticii și al gnoseologiei la o confuzie, și anume la ideea conform căreia experiența nu doar descoperă ci chiar creează o parte din conținutul conștiinței. Așa, bunăoară, Hume consideră că o noțiune categorială cum ar fi cauzalitatea nu constituie elementul primordial al gîndirii și relația fundamentală în structura lumii, ci rodul experienței repetate, asociația familiară a două reprezentări. Insuficiența acestei teorii provine din existența în lucrările lui Hume a două noțiuni distincte de cauzalitate: cauzalitatea ca asociație stabilă și cauzalitatea ca determinare a unor evenimente prin altele (de pildă, Hume explică ipotetic însăși asociația prin modificarea ce se produce în structura creierului, adică recurge astfel la cea de a doua noțiune de cauzalitate). La fel, în psihologie și în etică asociaționiștii consideră că trăirile spirituale sînt produse ale experienței, respectiv acumulări ale multiplelor plăceri și suferințe vag conștientizate. Am arătat deja că această tentativă de a reduce valorile spirituale specifice și, corespunzător, sentimentele spirituale la plăceri și suferințe de natură fiziologică este neconvingătoare.

Spencer încearcă să explice prezența la om, din primii ani ai copilăriei, a sentimentelor spirituale prin moștenirea de la strămoși a rezultatelor experienței lor. E ceea ce numește el reconciliere a aposteriorismului cu apriorismul. În realitate însă această reconciliere nu înlătură aspectele discutabile ale teoriei sale: dacă însumarea plăcerilor senzoriale nu generează sentimente spirituale, nici moștenirea rezultatelor experienței străbunilor nu explică formele superioare de comportament.

Pentru explicarea altruismului Spencer recurge nu numai la teza transformării mijloacelor în scopuri ci și la un factor de simpatie. Concepția lui asupra simpatiei este însă eronată, incapabilă să explice un comportament autentic altruist. Aidoma acelor gînditori care înclină spre înțelegerea mecanicistă a lumii, Spencer vede în orice om o ființă a cărei existență este închisă în limitele spațiului dimensionat după corpul său; în opinia lui, conștiința oricărui om este circumscrisă la propriile lui trăiri psihice legate de modificări ce se produc în corpul lui; se poate spune că orice om este închis într-o celulă și nu se poate elibera în nici un chip: nici o intuiție, respectiv contemplarea nemijlocită a existenței altuia, nu există în forma sa originară. (Ce-i drept, în *Principiile psihologiei* întîlnim sugestia că Spencer se apropia de accepțiunea dată de mine termenului „intuiție“ — atunci cînd analiza condițiile apariției cunoștințelor noastre despre lume — dar această sugestie a rămas nedezvoltată; vezi cartea mea *Fundamentarea intuiționismului.*) De aceea, în viziunea sa cunoașterea stărilor afective ale altuia nu depășește stadiul de *imagine* care apare în spiritul observatorului în legătură cu manifestările *corporale* sesizate la altul; această imagine se compune din amintirile observatorului asupra propriilor sale stări afective, trăite anterior. Este ușor de demonstrat că pe această cale cunoașterea stărilor afective ale altuia n-are cum să se producă: dacă o ființă vie ar fi lipsită de intuiție, adică de perceperea nemijlocită a stărilor afective ale altuia, ea n-ar putea nici măcar să bănuiască existența, în afara ei, a altor ființe însuflețite. (Argumentația acestei idei o dezvolt pe larg în articolul meu „Percepția stărilor afective ale altuia“ — vezi culegerea de articole intitulată *Principalele probleme ale gnoseologiei* [1919], precum și lucrarea *Intuiții sensibile, intelectuale și mistice.*)

Nuanțele diverselor forme de coparticipare a noastră la viața afectivă a altuia nici nu sînt luate în considerație de partizanii acestei doctrine. Fapt sesizat de Max Scheler în valoroasa lui carte *Wesen und Formen der Sympathie* (ediția a doua, 1923), în care distinge următoarele forme ale relației afective dintre oameni: 1) Împărtășirea nemijlocită a sentimentului, cînd părinții, de exemplu, încearcă *aceeași suferință* în fața corpului neînsuflețit al copilului lor, contopindu-se parcă într-o singură ființă. 2) Suferința altuia și compasiunea mea: de pildă, atunci cînd un copil plînge din cauză că a spart un obiect, îl compătimesc și îl ajut cu drag să

iasă din încurcătură, gîndindu-mă la suferința lui; în ce mă privește, suferința lui nu numai că nu mă contaminează, dar chiar mă face să zîmbesc discret; în acest caz, conștiința mea înregistrează două fapte total diferite: suferința copilului și compasiunea mea exprimată în ajutorul pe care i-l ofer; un comportament autentic altruist se bazează, de regulă, pe această formă de simpatie. 3) Contagiunea afectivă care se produce atunci cînd, de exemplu, la o procesiune funerară a unei cunoștințe oarecare mă pot lăsa cuprins de starea sufletească a rudelor decedatului și încep, eu însumi, să sufăr cu lacrimi în ochi. 4) Contagiunea afectivă extremă, ca în cazul atitudinii unei mase de oameni față de liderul lor, contagiune care îi solidarizează.

În toate cele patru cazuri există o relație intimă între mine și celelalte persoane: sîntem atît de legați unul de altul încît trăirea altuia se regăsește în conștiința mea în forma ei originară și nu ca duplicat. La Spencer întîlnim doar cea de a treia categorie de simpatie din clasificarea lui Scheler — contagiunea afectivă — dar o explicitează de așa manieră încît structura conștiinței apare simplificată la extrem: el crede că în acest caz conștiința mea nu conține defel trăirea altuia; este prezentă doar propria mea trăire actuală sau trecută, care însoțește manifestările corporale ale altuia și care este analoagă cu trăirea altuia. Comportamentul născut dintr-o asemenea simpatie, remarca Scheler, n-are nici o valoare morală; el se reduce la situații de felul: „vreau să văd fețe vesele“ (adică vreau să mă înveselesc uitîndu-mă la ele) sau „nu suport să văd sînge“ (adică mă tem de el).

Exegeții contemporani ai moralei, în particular E. Westermark, își dau seama că simpatia în interpretarea lui Spencer (care se suprapune cu concepția lui) nu creează încă un comportament autentic altruist, cu adevărat dezinteresat. Iată raționamentul lui Westermark: egoistul își oferă ajutorul tocmai pentru a se debarasa de propria lui compasiune; altruistul, dimpotrivă, dorește să *cunoască suferința* semenului său cu scopul de a-*l* ajuta; oamenii de suflet sînt, de regulă, cei mai bine dispuși: ei se gîndesc la ajutorul pe care îl pot da celui în suferință și nu se cantonează în compasiuni.[4]

---

[4] E. Westermark, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, I, p. 93. (*N. a.*)

Westermark înțelege că pentru un comportament altruist nu este suficientă cunoașterea stărilor afective ale altuia, ea trebuie corelată cu *dragostea* care îndeamnă la o întrajutorare dezinteresată. Așadar enigma altruismului rămîne complet nedezlegată. Oferă Westermark vreo cheie? Nici vorbă. El încearcă, într-adevăr, să se mențină la nivelul științificității în accepțiunea ei contemporană, pornind de la doctrina închiderii ontologice a ființelor: după părerea lui, conștiința fiecărei ființe conține exclusiv propriile trăiri psihice ale acesteia, iar sentimentele morale au o funcție compensatorie, îndreptîndu-se împotriva cauzei suferinței și în favoarea cauzei plăcerii (*idem*, v. II, p. 584). Pe scurt, Westermark evidențiază la ființele vii, înzestrate cu un comportament moral, doar acele însușiri pe care le sesizează și adepții *naturalismului biologic* în etică. Se înțelege atunci motivul pentru care recurge în explicarea altruismului la *asylum ignorantiae*[5] al darwiniștilor — *la hazard.* El afirmă că sentimentele altruiste și mai cu seamă dragostea maternă față de progenitură se nasc acolo unde sînt folositoare pentru conservarea speciei și în măsura în care servesc intereselor celor care le trăiesc; inițial, aceste sentimente apar ca „schimbări utile și spontane“ care sînt reținute și consolidate prin selecția naturală (vezi vol. II, cap. 28, pp. 158–160; Rezumat, p. 584).

Trebuie remarcat aici faptul că invocarea schimbării hazardate nu explică în nici un fel apariția primelor semne ale noii calități, iar în ce privește soluționarea problemei altruismului, această invocare nu are nici un sens, căci în cazul acceptării ideii de izolare ontologică a speciilor vii devine imposibilă orice schimbare întîmplătoare a organismului, care i-ar afecta într-atît natura încît ființele să iasă din izolare — ceea ce constituie o caracteristică a altruismului. Referirea la schimbările întîmplătoare este la fel de lipsită de orice sens ca și afirmația că, deși din însumarea mai multor zerouri nu se poate obține 1, prin milioane de repetări s-ar produce, grație hazardului, o schimbare ce ar determina rezultatul dorit.

Adevăratul altruism nu este posibil decît în temeiul simpatiei descrise de Scheler. Ea presupune, la rîndu-i, o atît de strînsă legătură între oameni încît să facă posibilă *intuiția*, respectiv inserția trăirilor unei ființe în conștiința alteia, ceea ce atrage după sine

[5] Refugiul ignoranței — în latină în original. (*N. t.*)

ajutorul efectiv acordat celui nenorocit, fără ca omul de omenie să sufere cumva; așa se face că oamenii buni la suflet pot fi, într-adevăr, și cei mai bine dispuși. Dar nu numai atît: ajutorul acordat oamenilor din simpatie capătă o dimensiune morală numai în funcție de valoarea obiectivă a stărilor și scopurilor celui care trezește simpatia, de importanța și valoarea pe care ele o dobîndesc în contextul universului ca totalitate conștientizată. Mitrofanușka[6] o compătimea pe mamă-sa, meditînd la cît îi este de greu să-l bată pe tatăl său; din punct de vedere moral, compasiunea lui era reprobabilă.

Să presupunem că lumea este un tot unitar care conferă un sens valoros tuturor membrilor săi, și că fiecare este conștient nu numai de starea lui personală ci și de starea tuturor celorlalți. Devine atunci clar că de la bun început comportamentul oricărei ființe poate fi nu numai egocentric, ci și altruist, uneori chiar dincolo de distincția între „al meu" și „al tău". Astfel, la popoarele primitive comportamentul individului este atît de integrat în curentul vieții gentilice încît interesele tribului domină interesele personale, iar „eul" autarhic al individului rămîne slab conștientizat. Evoluția ulterioară a comportamentului constă în diferențierea din ce în ce mai tranșantă a altruismului, care ajunge, la unele persoane, pe trepte superioare, la sfințenie, iar la altele egoismul și egocentrismul ating uneori nivelul trufiei satanice și al egolatriei.

Sporirea formelor rafinate și organizate ale răului pe pămînt îi obligă pe cei care, din contra, au optat pentru calea binelui, la sacrificii mai mari în conduita lor. Optimismul biologic și sociologic al lui Spencer nu corespunde, așadar, realității. Mai grav este însă faptul că idealul „altruismului organic" lasă o impresie jalnică; ceva de genul fericirii unor blînde oițe care, din generație în generație, au păscut iarba grasă și, neavînd nevoie să lupte, și-au pierdut orice apetit pentru agresiune și chiar orice mijloc de atac și apărare.

Diversitatea reală a formelor de comportament și pluralitatea căilor de dezvoltare (în contrast cu direcția unică preconizată de Spencer) pot fi explicate numai pe baza unei concepții mai com-

---

[6] Personajul principal din comedia *Neisprăvitul* de dramaturgul rus D. I. Fonvizin (1744–1792). (*N. t.*)

plexe despre lume, care recunoaște o alcătuire mai bogată a universului, un ideal mai înalt al dezvoltării, precum și mijloacele realizării lui, cum ar fi activitatea creatoare a liderilor și libertatea lor. Capitolul următor va cuprinde expunerea idealului de lume perfectă și schița temeiurilor lumii, necesare realizării perfecțiunii ideale.

Capitolul II

Idealul de perfecțiune absolută

DUMNEZEU ȘI ÎNDUMNEZEIREA CREATURII

După cum s-a stabilit mai sus, aspirațiile omului vizează nu numai plăcerea, ci și aspectele valoroase ale lumii, care produc plăcerea: îndestularea, sănătatea, comunicarea, adevărul, frumosul etc. Totodată omul nu e satisfăcut pînă la capăt de un conținut anume al lumii, care nici nu-i absoarbe întreaga viață: mai devreme sau mai tîrziu se va trezi în el dorința de a merge tot mai departe, de a adăuga noi conținuturi ale vieții celor dobîndite. Orice oprire nu poate fi decît temporară, cauzată fie de ajungerea la limita forțelor sale, de oboseală, fie de o decepție trecătoare: dacă omul renunță la o valoare pozitivă, faptul se datorează exclusiv incompatibilității acesteia cu celelalte valori pozitive care exercită asupra lui o atracție puternică. În concepția lui Soloviov individualitatea umană este necondiționată în mod negativ, adică „nu vrea și nu poate să se mulțumească cu nici un conținut condiționat limitat". Dar nu numai atît. Personalitatea umană — continuă el — este capabilă să-și dea seama că „poate să realizeze și necondiționarea pozitivă", anume „să pună stăpînire pe întregul cuprins, pe plenitudinea existenței" (*Prelegeri asupra Dumnezeului-om*, cap. III, p. 23).

Plenitudinea absolută a existenței o constituie unitatea înfăptuită a tuturor conținuturilor ei convergente. Acest principiu, considera Leibniz, stă la baza lumii noastre, care este cea mai bună dintre lumile posibile.

Universul în ansamblul lui tinde să realizeze întreaga plenitudine a vieții. În plus, orice ființă vie și, cu siguranță, orice om dorește să participe la această plenitudine a existenței și, pe cît posibil, s-o întruchipeze în persoana sa. Plenitudinea înfăptuită a existenței este *Ens realissimum*, Ființa de Maximă Realitate,

respectiv Dumnezeu. Rezultă de aici că omul care aspiră la plenitudinea absolută a existenței își propune nici mai mult nici mai puțin decît să urce pe treapta existenței lui Dumnezeu; nefiind Dumnezeu de la origine, el vrea totuși să devină Dumnezeu. De îndată ce formulăm acest scop, în mintea noastră sceptică se ivesc îndoieli și întrebări: poate exista cu adevărat o ființă care să merite numele de *Ens realissimum* și să posede plenitudinea absolută a vieții? Și dacă da, este adevărat că unei atari ființe îi este intrinsecă valoarea pozitivă cea mai înaltă?

Răspunsul la aceste două întrebări va fi pe deplin satisfăcător numai în cazul în care se va stabili că Ființa Absolut Perfectă nu constituie un ideal născocit de pura noastră fantezie și nici obiectul unor așteptări și speranțe, ci este adevărata Ființă revelată prin intermediul meditației apodictic veridice sau, și mai bine, într-o experiență nemijlocită vie.

Meditația filozofică stabilește cu o validitate absolută teza potrivit căreia lumea, întrucît constituie unitatea structurată a multiplelor sale elemente, nu poate fi o existență primordială autonomă: pretutindeni unde există cel puțin două elemente într-o relație oarecare, se impune prezența unui al treilea principiu care le cuprinde și face posibilă relația lor. (Teză exprimată clar și precis în *Metafizica* lui Lotze; vezi, de asemenea, *Obiectul cunoașterii* de S. Frank și cartea mea *Lumea ca un tot organic*.)

De aici se desprinde următoarea concluzie: dacă lumea constituie unitatea ordonată, străbătută de relații, atunci deasupra ei se situează un Principiu Supraordonator care reprezintă și baza ei. Calificativul de supraordonator este necesar căci, în caz contrar, s-ar naște întrebarea: care alt principiu mai înalt fundamentează sistemul lumii? Principiul Supraordonator ca atare este incomensurabil în raport cu lumea, el nu poate fi exprimat prin nici o noțiune aplicabilă lumii în ansamblu și elementelor ei. El nu reprezintă o persoană, o rațiune sau o unitate (în sens de corelat al pluralității). Avînd în vedere acest șir infinit de negații, principiul Supraordonator, ca obiect al teologiei negative, este desemnat prin termenul „Neantul Divin". Majuscula se justifică prin faptul că negativitatea lui este direct opusă neantului obișnuit pe care-l obținem în plan mental prin mișcarea în linie descendentă plecînd de la conținuturi pozitive delimitate ale lumii, pe care le negăm fără a le înlocui cu ceva pozitiv: de pildă, prin negarea deter-

minărilor de „roșu“, „răsunător“, „cald“, „sufletesc“, „rațional“ se ajunge la tot felul de privațiuni. Neantul la care accedem urcînd dinspre lume în sus nu este o abstracție vidă, ci, dimpotrivă, concretețea supremă, pozitivitatea în afara oricăror limitări inerente calităților pămîntene. În comparație cu acest Neant, orice conținut lumesc este o abstracție, o sărăcire a existenței. De aceea Neantul Divin, ca obiect al teologiei negative, se caracterizează nu numai prin termeni negativi, ci și prin termeni care sugerează pozitivitatea lui supremă. Este un principiu în nici un caz apersonal, și cu atît mai puțin impersonal, ci transpersonal, transrațional, transexistențial, metalogic etc. Pe scurt, este vorba de Transcendental, care se situează deasupra oricărui „ce“ determinat. În virtutea acestei semnificații, principiul Transmundan devine obiectul unei intuiții mistice, nu intelectuale.

Incomensurabil în raport cu lumea, Transcendentul Divin este separat de ea în mod absolut în sensul că lumea nu este emanația și nici produsul evoluției lui — în genere, nu este ceva ce ar fi măcar parțial identic cu el, așa cum susține panteismul. Viziunea panteistă asupra lumii este total neîntemeiată. Prin natura sa, lumea este absolut incomparabilă cu Transcendentul Divin și nu poate fi în nici un fel extrasă sau dedusă din acesta, deși existența ei depinde de el; de aici rezultă că originea lumii poate fi înțeleasă doar ca o creație din nimic: principiul Divin este Creatorul, iar lumea reprezintă o creatură. Expresia „creație din nimic“ nu trebuie înțeleasă ca și cum „nimicul“ ar fi un fel de material, de exemplu lutul din care Dumnezeu ar plăsmui lumea. Expresia categorială „creație din nimic“ sugerează puterea absolută a creației, principiul divin neavînd nevoie de nici un material preexistent pentru a crea lumea.

Principiul Transmundan nu este impersonal, ci transpersonal; așadar, îi este accesibilă o existență personală dar eventuala lui prezentare în această ipostază nu-l epuizează în totalitate. Această idee nu rămîne numai o presupunere făcută pe baza datelor meditației și intuiției mistice; ea devine o cunoștință absolut validă pentru mulți oameni, și anume pentru toți cei care în propria lor *experiență religioasă* au trăit, fie și numai o dată în viața lor, emoția *întîlnirii* cu principiul Transmundan întrupat în Dumnezeu ca Persoană vie.

Spre deosebire de om, care este o personalitate și care se exprimă pe deplin prin existența sa personală unică, Dumnezeu transcende propria sa existență personală unică. Revelația creștină ni-L prezintă ca pe Unul Dumnezeu în Trinitate. Nici un demers filozofic n-ar putea revela adevărul Trinității. Dar pentru cel care acceptă cu iubire și credință această dogmă a Bisericii, ea își găsește confirmarea prin extinderea experienței lui religioase; aceasta îi dezvăluie caracterul sublim al vieții în interiorul Sfintei Treimi care întruchipează Dragostea desăvîrșită a lui Dumnezeu Tatăl, a Fiului și a Sfîntului Duh. Mai mult, s-a dovedit că dogma Trinității servește drept sursă unor deducții semnificative nu numai cu privire la Dumnezeu, ci și la structura metafizică a universului, precum și la aspectul lui axiologic. Doctrina Trinității devine temelia și bolta, alfa și omega întregii viziuni filozofice asupra universului.

Filozofia are dreptul să includă în sistemul ei doctrinele religioase asupra lui Dumnezeu ca persoană și asupra lui Dumnezeu cel trăit în Ipostasuri. Ea trebuie să se sprijine nu numai pe demersul intelectual, ci și pe toate genurile de experiență, inclusiv cea religioasă. Nu numai atît, filozofia are dreptul să se sprijine și pe Revelație atunci cînd datele conferă un sens înalt, coerență și consecvență tuturor celorlalte componente ale concepției despre lume.

Într-o experiență religioasă trăită, îmbogățită de Revelație, omul îl descoperă pe Dumnezeu ca Persoană și, în plus, ca plenitudine a vieții celor trei Ipostasuri, ființial unite prin dragostea lor desăvîrșită și imposibil de încadrat în vreuna dintre aceste determinări, deoarece toate se înrădăcinează în El ca într-un Transcendent divin, inexprimabil în cuvinte și noțiuni, oricare ar fi ele.

Este deosebit de important faptul că Dumnezeu se revelează într-o experiență religioasă nu numai ca plenitudinea absolută a existenței, ci și ca valoarea absolut perfectă, ca Binele însuși în toate sensurile acestui cuvînt — Frumusețea, Binele Moral (Dragostea), Adevărul, viața absolută. De aceea, orice comunicare cu El într-o experiență, chiar și indirectă, face ca sufletul să fie invadat de o beatitudine unică, de „bucuria întru Dumnezeu". Viața sfinților abundă în descrieri ale acestei bucurii și este pătrunsă de ea. Misticii și oamenii profund religioși încearcă de mai multe ori o asemenea bucurie. De fapt, aproape orice om a avut, măcar o dată în viață, experiența comunicării cu „comoara tuturor bunu-

rilor" (din rugăciunea adresată Sfîntului Duh, care este dintre cele mai importante în Biserica Ortodoxă), atît de perfectă şi de frumoasă încît prima reacţie sufletească pe care ne-o stîrneşte este aceea de a o slăvi. Multe cazuri de comunicare de acest gen sînt descrise în minunata carte a lui W. James *Diversitatea experienţei religioase*. Voi reproduce doar un exemplu: „Sufla un vînt năprasnic. Navigam cu vela ridicată, îndreptîndu-ne spre nord pentru a evita o furtună. Cînd gongul a bătut ora două, am fost nevoiţi să strîngem boom-cleaver-ul şi, ca să-l fixez mai bine, am încălecat verga. După ce am rămas o vreme în această poziţie, am simţit brusc cum verga a cedat sub mine, vela mi s-a smuls din mîini şi m-am trezit răsturnat pe spate, agăţat de un picior, cu capul în jos deasupra abisului de spumă albă strălucitoare, despicată de prora corăbiei. În loc de spaimă, m-a cuprins o imensă bucurie provocată de credinţa mea în viaţa veşnică. Probabil n-am rămas suspendat mai mult de cinci secunde, dar fericirea pe care am reuşit s-o trăiesc mi s-a părut o veşnicie. Din întîmplare, corpul meu nu şi-a pierdut echilibrul şi printr-un efort disperat am reuşit din nou să mă prind de vergă. Nu-mi aduc aminte cum am continuat să fixez vela, îmi amintesc doar că Îl proslăveam pe Dumnezeu din răsputerile glasului meu care răsuna deasupra prăpastiei întunecate a apelor."

Experienţa religioasă care-l revelează pe Dumnezeu ca perfecţiune absolută nu numai că umple sufletul de „bucuria întru Dumnezeu", dar insuflă şi încrederea în lumea creată de El, în raţionalitatea ei; experienţa religioasă conduce la convingerea că această lume poate întrupa în ea binele şi este creată pentru participarea la perfecţiunea dumnezeiască absolută.

La limită, comunicarea cu perfecţiunea divină înalţă creatura la rang de existenţă divină, adică la îndumnezeire *(deificatio)*. Este însă remarcabil că „bucuria întru Dumnezeu" are un caracter absolut dezinteresat, ea este complet lipsită de orice pornire nesăţioasă spre însuşirea bunurilor existenţei divine; ea umple sufletul omului de fericire prin simpla conştiinţă a existenţei unei fiinţe atît de înalte ca Dumnezeu, chiar dacă nu i-a fost dată onoarea de a se împărtăşi din viaţa Lui. La bucuria de existenţa lui Dumnezeu se adaugă dorinţa de a-i ajuta pe toţi ceilalţi să participe la perfecţiunea Lui. Apostolul Pavel era gata să-şi jertfească propria fericire a trăirii întru Dumnezeu de dragul obţinerii aces-

tei fericiri pentru ceilalţi oameni. „Căci aş fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru fraţii mei, cei de un neam cu mine, după trup" (Rom. 9, 3).

Îndumnezeirea creaturii nu înseamnă identificarea ei cu Dumnezeu; hotarul dintre lumea creată şi Dumnezeu este de netrecut. Dar nici separat de Dumnezeu, doar prin propriile sale forţe, o fiinţă creată ca limitată nu poate realiza plinătatea absolută a vieţii în accepţiunea conceptului de îndumnezeire. De aceea se poate concepe doar o a treia cale: chiar dacă rămîne fatal deosebită de Dumnezeu, fiinţa creată poate avea privilegiul unei strînse legături cu acesta, graţie căreia toate acţiunile sale se vor realiza într-o comuniune cu viaţa dumnezeiască, ceea ce permite creaturii să coparticipe activ la plenitudinea absolută a existenţei. Această înălţare la nivelul vieţii dumnezeieşti care are loc cu ajutorul lui Dumnezeu este numită de către Părinţii Bisericii îndumnezeire prin har. Este limita perfecţiunii la care omul poate aspira. Rămîne doar să clarificăm mai îndeaproape conţinutul acestei perfecţiuni, condiţiile posibilităţii ei şi măsura în care acestea sînt date în natura omului şi în structura lumii. Toate aceste probleme sînt abordate amănunţit în cartea mea *Valoare şi existenţă. Dumnezeu şi Împărăţia Domnului ca bază a valorilor*. Motiv pentru care le voi expune aici pe scurt pentru ca lectura cărţii de faţă să devină accesibilă şi celor care nu cunosc teoria mea a valorilor.

Ce natură metafizică trebuie să aibă fiinţele create pentru ca ele să poată intra în relaţie intimă cu Dumnezeu şi să împărtăşească viaţa Lui desăvîrşită? Pe de o parte, ele trebuie să fie relativ independente de Dumnezeu, iar pe de altă parte, să fie capabile să intre într-o legătură strînsă cu El. De aici decurge, mai întîi, faptul că lumea nu poate fi o sumă de evenimente create de Dumnezeu, adică o mulţime de procese temporale şi spaţio-temporale. Într-adevăr, evenimentele de felul mişcării în spaţiu sau al senzaţiei de plăcere sînt complet dependente; ele nu pot fi decît manifestările celui care le creează. Prin urmare, dacă Dumnezeu ar fi creat lumea ca o mulţime de evenimente, această lume ar fi expresia propriei Lui vieţi. Asta ar însemna că Transcendentul Divin se manifestă, în primul rînd, prin viaţa solidară supraspaţială a Sfintei Treimi: Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh, şi, în al doilea rînd, prin degradarea lui pînă la nivelul vieţii în forma unor procese

temporale și spațio-temporale. Viziunea respectivă ar fi o variantă a *panteismului*. Inconsistența ei, ca de altfel a tuturor versiunilor de panteism, se dezvăluie de îndată ce ne punem întrebarea: de unde apar în lume răul, dizarmonia, înfruntarea vrăjmașă a oamenilor? Realitatea unor astfel de fenomene este o dovadă a faptului că Dumnezeu creează lumea nu ca o mulțime de evenimente, ci ca totalitate a ființelor care, ele însele, independent de Dumnezeu și independent una de alta, *creează evenimente* stabilind relațiile reciproce de iubire sau de ură.

Ființa creatoare și purtătoare de evenimente reprezintă o substanță, mai bine zis — pentru a sublinia caracterul ei activ — un agent substanțial. Creatori ai evenimentelor avînd o formă temporală și spațio-temporală, agenții substanțiali nu sînt dependenți de aceste forme, fiind lipsiți de dimensiunea determinată a timpului și spațiului. Mai mult, ei dispun de aceste forme; într-adevăr, creînd astfel de evenimente ca, de pildă, mișcare, sunete, aspirații, sentimente etc., agenții substanțiali nu le situează într-un spațiu și un timp preexistente, de sine stătătoare, ci ei conferă propriilor manifestări forma temporală sau spațio-temporală; ei sînt deci purtători ai principiilor acestor forme care constituie modul lor de acțiune. Pentru a sublinia acest aspect vom spune că agenții substanțiali sînt supratemporali și supraspațiali.

Un exemplu de agent substanțial, cunoscut îndeaproape, poate fi pentru orice om propriul său „eu". Acesta nu reprezintă pur și simplu o existență, ci *existența-pentru-sine*; la fel există pentru el și acțiunile „eului" sub forma trăirii: „eul" este imanent propriilor lui trăiri, cu care se unește atît de intim încît ele au întotdeauna ceva din supratemporalitate și din supraspațialitate. Luate în sine, evenimentele se petrec doar într-un anumit interval de timp, iar unele dintre ele ocupă și un anumit loc în spațiu; numai datorită eului care le cuprinde și le corelează în mod supratemporal și supraspațial evenimentele transcend limitele timpului și spațiului lor și capătă o anumită *semnificație* pentru fiecare moment al vieții „eului".

Sub raportul semnificației sale pentru viață, mai exact, pentru plenitudinea ei absolută, existența reprezintă o *valoare*: una pozitivă dacă ne apropie de plenitudinea absolută, și una negativă dacă ne îndepărtează de aceasta.

Întrucît actele „eului“ au pentru existență o semnificație axiologică, ele se săvîrșesc *în virtutea unui anumit scop*; fiind supratemporal, eul este, într-adevăr, capabil să săvîrșească o faptă în prezent pe baza experienței trecute pentru un viitor anticipat. În expunerea care urmează este important să distingem două tipuri de acte: sufletești și corporale. Manifestările sufletești ale agenților au o formă temporală, iar cele corporale o formă spațio-temporală. Prin actele de respingere, omul își construiește corporalitatea ca masă relativ impermeabilă pe care o putem numi *corpul material* al agentului. Întrucît el produce și acțiuni încadrate spațial dar din care lipsește elementul de respingere, ca, de pildă, calitățile sensibile de culoare, sunet, căldură etc., acestea creează corporalitatea lui imaterială.

Existența-pentru-sine a agentului și apercepția actelor sale nu constituie încă ceea ce numim conștiință, ci doar condiția ei primordială: conștiința reclamă o trăire de sine mai complexă, obținută prin delimitarea unuia din aspectele existenței și prin concentrarea atenției asupra lui ca obiect. În lipsa unei apercepții mai complexe, acțiunile au un caracter inconștient sau subconștient; trăirea lor simplificată constituie *preconștiință*; întrucît este însoțită de acceptarea sau neacceptarea acțiunilor corespunzătoare în funcție de valoarea lor resimțită, această trăire subconștientă constituie *presimțirea*. Toate acțiunile simplificate de această sorginte pot fi numite *psihoide* în cazul în care se încadrează doar în timp (ele sînt analoage proceselor psihice).

Lumea în ansamblu este formată dintr-un număr infinit de agenți substanțiali și de evenimente pe care aceștia le produc. Ei sînt înzestrați cu însușirile deja menționate — supratemporalitate, supraspațialitate, activism teologic etc. Nivelul lor de dezvoltare și respectiv nivelul de complexitate a vieții lor este extrem de diferit, începînd cu agenții simpli cum ar fi electronii și terminînd cu animalul, „eul“ uman și ființele mult mai evoluate. Agenții care posedă conștiința valorilor absolute și a datoriei realizării lor în viață aparțin categoriei de personalități actuale. Agenții lipsiți de o asemenea conștiință sînt totuși înzestrați cu anumite calități pe baza cărora pot evolua pînă la nivelul ei, ceea ce ne îndreptățește să-i numim ființe cu o personalitate potențială. Așadar, lumea este compusă din personalități actuale și potențiale. Doctrina care promovează această teză se numește personalism.

Ființele create limitate nu pot atinge plenitudinea absolută a vieții decît prin întregirea reciprocă a activității creatoare, deci prin participarea activă a fiecăreia la viața celorlalte și, înainte de toate, la viața lui Dumnezeu. Acest lucru este posibil doar în cazul în care fiecare ființă reprezintă atît o existență-pentru-sine, cît și o existență pentru alții. Să înțelegem exact importanța acestei condiții. Pentru întregirea reală a vieții noastre cu viața celuilalt nu este suficient să cunoaștem individualitatea altuia sub formă de *copie* sau de simbol *mental*: imaginile simbolice și copiile sînt moarte, adevărata pătrundere în viața altuia este posibilă numai atunci cînd stările acestuia ne sînt date în timpul observării la fel de nemijlocit ca și propriile noastre stări, adică în original, nu ca o copie. Numesc *intuiție* acest mod nemijlocit de a viza propriile stări și stările altuia în originalitatea lor.

Îndreptată de către „eul" propriu asupra propriilor stări, intuiția este posibilă datorită faptului că „eul" este imanent tuturor stărilor sale. Pentru a avea o intuiție capabilă să scruteze adîncurile existenței tuturor celorlalte ființe este necesară imanența reciprocă universală a tuturor ființelor. Oferă oare structura lumii o asemenea condiție a plenitudinii vieții? Dacă n-ar exista această imanență universală, nu s-ar putea da un răspuns satisfăcător la întrebarea fundamentală a eticii: cum este posibilă participarea efectivă dezinteresată în folosul vieții altuia? N-ar fi posibilă nici elaborarea teoriei axiologice față de valorile absolute obiective și de realizarea lor; fără această condiție nu se poate soluționa principala problemă a *gnoseologiei*, și anume cum este posibil adevărul, și nici principala problemă a metafizicii: cum anume se realizează interacțiunea diferitelor ființe? Toate cărțile și studiile mele pe teme de gnoseologie, metafizică și axiologie conțin o soluție pozitivă a problemei: *totul este imanent totului.*

Într-o serie de sisteme filozofice care admit unitatea intrinsecă a tuturor componentelor lumii, această teză — totul este imanent totului — este prezentă dacă nu explicit, cel puțin într-o formă voalată: ea face parte din sistemul stoicilor și al neoplatonicienilor, care afirmă că toate părțile lumii sînt unite printr-un fel de simpatie. Aceeași teză poate fi descoperită dacă supunem analizei sistemele lui Schelling și Hegel. Uneori — e drept, mai rar — ea este exprimată într-o formulă lapidară clară: astfel, Nicolaus

Cusanus spune: *quodlibet est quolibet*[1]. Aceeași formulă o repetă și Giordano Bruno, invocîndu-l pe Nicolaus Cusanus.

Este ușor de demonstrat că structura lumii asigură, într-adevăr, acea legătură intimă reciprocă a ființelor, necesară intuiției. Orice agent substanțial poartă cu sine principiile timpului, spațiului și altor forme generale ale lumii; aceste principii nu se aseamănă, ci literalmente *se identifică*, motiv pentru care agenții, organizîndu-și pe baza lor propriile acțiuni, creează un *cosmos unic*, cu timp și spațiu unice. Pentru că în natura acestor agenți există o latură comună, ei au o ființare unică, dar care determină doar formele activității lor, conținutul fiind creat de fiecare agent în funcție de puterea lui individuală de creație; acest conținut se poate corela în mod armonios cu conținuturile manifestărilor altor ființe, după cum se poate afla cu aceste manifestări și în relație de confruntare. Este potrivit, de aceea, să calificăm drept *abstractă* ființarea unică a agenților substanțiali, spre deosebire de *ființarea concretă* despre care vorbește teologia creștină în contextul elaborării învățăturii sale privind relația reciprocă între Dumnezeu-Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. Membrii Sfintei Treimi sînt concepuți ca Persoane care își acceptă una alteia cu toată dragostea întreaga esență individuală, dăruindu-și integral una alteia propria individualitate; cu alte cuvinte, orice intenție a fiecăreia dintre Persoane este în întregime însușită de celelalte două și realizată de Ele în comun ca un tot unitar; părțile diferite ale acestuia sînt redate prin trăsăturile individuale specifice ale celor trei Persoane care se întrepătrund armonios.

Unitatea absolută a activităților mai multor persoane reprezintă *creația sobornicească*. Descrisă într-o formă ideală, ea este posibilă numai în temeiul dragostei reciproce desăvîrșite a persoanelor participante, care sînt înzestrate cu o individualitate imitabilă și totodată desăvîrșită, altfel spus, care conțin în sine și realizează numai valorile absolute.

Condițiile menționate ale creației sobornicești și ale plenitudinii existenței corelate dobîndesc o claritate deplină o dată cu însușirea definiției privind noțiunea de valoare absolută și speciile ei: „Prin valoarea pozitivă absolută se subînțelege o valoare

[1] Totul în toate — în latină în original. (*N. t.*)

care se justifică necondiționat prin sine însăși (valoare în sine) și în consecință are caracterul binelui din toate punctele de vedere, sub toate aspectele și pentru orice subiect; nu numai că prin sine însăși se identifică întotdeauna cu binele, dar nici chiar consecințele ei nu conțin niciodată în sine urmele răului" (N. Losski, *Valoare și existență*, cap. III).

În viața Sa Trinitară, Dumnezeu reprezintă valoarea în sine atotcuprinzătoare și, în același timp, primordială, plenitudinea absolută a existenței. Orice personalitate creată reprezintă, cel puțin potențial, valoarea în sine atotcuprinzătoare, dar nu și primordială. Toate aspectele necesare ale plenitudinii absolute a vieții — dragoste, frumos, adevăr etc. — sînt, de asemenea, valori în sine absolute, dar întrucît constituie doar una din laturile întregului, aceste valori în sine *absolute* rămîn *parțiale*.

Plenitudinea dumnezeiască absolută a vieții se situează deasupra disjuncției dintre valoare și existență. Cît privește valorile absolute parțiale, fiecare dintre ele este o *existență în semnificația ei* pentru plenitudinea absolută a vieții. Asta înseamnă că valoarea se prezintă nu ca un supliment de existență și nici ca o calitate alături de celelalte calități, ci ca o unitate organică între existența însăși și semnificația ei (aspectul ideal al valorii). (Vezi: *Valoare și existență*, cap. III, 1.)

Din definițiile menționate se înțelege de ce creația sobornicească este posibilă numai în condițiile unei iubiri desăvîrșite între ființe puternic individualizate care colaborează la crearea prin excelență a valorilor absolute. Într-adevăr, individualitatea ține de originalitatea unică, irepetabilă și insubstituibilă. Irepetabilitatea și caracterul de neînlocuit sînt posibile în măsura în care fiecare individ reprezintă, prin esența și activitatea sa, un aspect aparte din plenitudinea absolută a existenței. Specificul individual al personalității este deci o valoare pozitivă absolută, la fel cum într-un cor timbrul individual al vocilor reciproc armonizate nu reprezintă un rău, ci, dimpotrivă, condiția frumuseții desăvîrșite. Dragostea unei persoane pentru cealaltă constituie acceptarea deplină a individualității acesteia din urmă și totala dăruire a puterilor sufletești în favoarea ei. Evident, acordul deplin al activităților este imposibil fără dragostea reciprocă, și el nu se poate realiza decît prin crearea valorilor absolute, întrucît numai valorile pozitive absolute sînt compatibile între ele.

Din cele spuse reiese clar că viaţa Sfintei Treimi este imaginea Binelui desăvîrşit şi în acelaşi timp înfăptuit. De esenţa binelui absolut ţine nu numai Dragostea desăvîrşită, ci şi atotputernicia absolută, adică puterea nelimitată de creaţie şi, desigur, nu una abstractă, ci acordată la exigenţele sensului. De aici rezultă că lumea creată de atotputernicia iubirii dumnezeieşti nu poate fi altfel decît plină de sens — o operă capabilă să realizeze prin efectuarea ei Binele suprem, plenitudinea divină a vieţii.

Plenitudinea dumnezeiască absolută a vieţii este unică, o multiplicare a ei fiind de neconceput. Prin urmare, fiinţele create nu sînt în stare să atingă această plenitudine a existenţei decît ca pe o iradiere a vieţii Lui Dumnezeu. O parte din condiţiile necesare atingerii acestui scop a fost clarificată mai sus şi descoperită în structura lumii; acum este necesar să le privim în ansamblul lor şi să adăugăm altele, neabordate pînă acum.

Să ne referim la condiţiile de importanţă esenţială. Toate fiinţele create sînt capabile de viaţă personală şi legate de Creatorul lor în aşa fel încît pot avea o experienţă religioasă, respectiv intuiţia mistică ce-L vizează pe Dumnezeu însuşi. Treptele împlinirii foarte diferite ale acestei contemplaţii depind de gradul iubirii de Dumnezeu şi al purităţii sufleteşti a omului. Oricît de avansată ar fi însă această comunicare cu Dumnezeu, *contemplaţia* pasivă nu reprezintă încă împlinirea vie a existenţei celui ce contemplă. Astfel de împlinire se obţine prin coparticiparea la binele dumnezeiesc sub forma creaţiei proprii a persoanei care realizează existenţa universală, spirituală şi corporală, avînd caracterul valorilor absolute ale iubirii, frumuseţii, binelui moral, adevărului ş.a. Pentru prima dată această creaţie, unită indivizibil dar nu şi contopită cu creaţia lui Dumnezeu şi cu contemplaţia vieţii Lui, oferă existenţei persoanei o împlinire vie. Creaţia nu adaugă nimic Divinităţii înseşi, dar făureşte pentru fiinţa creată o viaţă activă întru Dumnezeu.

Viaţa omului întru Dumnezeu nu poate lua forma creaţiei izolate, fără comunicare cu creaţia celorlalte fiinţe: dragostea desăvîrşită faţă de Dumnezeu, Cel care a creat lumea din iubire, implică în mod necesar şi dragostea faţă de toate făpturile create de El. În consecinţă, creaţia tuturor fiinţelor care trăiesc întru Dumnezeu trebuie să aibă un caracter *sobornicesc*, pe deplin solidar. Fiecare membru al întregului solidar trebuie să-şi aducă în

sînul creației sobornicești contribuția individuală, cu un conținut singular, irepetabil și insubstituibil: numai în acest caz membrii întregului pot, prin activitatea lor, să se completeze reciproc și să creeze un tot unitar, unic și frumos, fără să repete aceleași acțiuni. De aici rezultă că orice ființă creată reprezintă, în esența ei individuală, conformă planului lui Dumnezeu, o personalitate *individuală*, absolut originală, unică și insubstituibilă prin nici o altă ființă creată.

Solidaritatea deplină a agenților individuali este posibilă datorită faptului că ei nu au fost creați ca ființe total izolate una de cealaltă: parțial, ei sînt concrescuți în virtutea a ceea ce am numit unitatea ființială abstractă. De aceea, totul în lume este imanent totului: fiecare ființă este capabilă, prin activitate teoretică, de o intuiție, adică de contemplarea nemijlocită a vieții altuia în original, iar prin activitate practică — de o simpatie sau, mai bine spus, de iubire îndreptată către viața autentică a altei ființe (și nu doar bazată pe presupunerile asupra vieții altuia prin analogie cu a noastră, așa cum crede, de pildă, Spencer). Pornind de la unitatea ființială abstractă, agenții al căror întreg comportament își are originea în iubirea pentru Dumnezeu și pentru toată lumea, urcă spre *unitatea ființială concretă*: valorificîndu-și propriile însușiri care dau chipul lui Dumnezeu în făptură, ei realizează și asemănarea cu Dumnezeu. Totalitatea agenților care trăiesc astfel întru Dumnezeu formează un domeniu perfect al existenței, acela al Împărăției lui Dumnezeu.

Fără îndoială, noi, oamenii, nu trăim în Împărăția lui Dumnezeu: sfera noastră de existență prezintă numeroase înfruntări și conflicte între agenți, incompatibile cu plenitudinea existenței și generatoare de diferite modalități ale răului, adică de valori negative. Unitatea ființială abstractă asigură cu necesitate doar forma generală a lumii, iar conținuturile ei constitutive pot fi extrem de diferite și chiar opuse; ele depind de activitatea autonomă a ființelor mundane și pot exprima deopotrivă iubirea lor reciprocă și ura, adică binele și răul.

Cum e posibil ca Dumnezeu atotputernic și infinit bun să creeze o lume de ființe capabile să facă rău? Nu era de preferat ca Dumnezeu să fi creat doar ființe care prin natura lor să săvîrșească în exclusivitate fapte bune? Din mîinile unui ceasornicar iscusit ies ceasuri uimitoare, al căror mecanism interior le predetermină

rolul de automat care indică ora exactă. N-ar putea crea și Dumnezeu *automate ale virtuții?* Răul nu ar mai exista atunci în lume.

Problema care ni s-a conturat se referă la *libertatea voinței*, la determinism și indeterminism. Lumea ar fi alcătuită din ființe incapabile, prin firea lor, să facă ceva rău numai în ipoteza că adepții determinismului, care neagă existența libertății, ar avea dreptate. Să vedem în ce fel sînt structurate acele ființe predeterminate la un anume tip de comportament. Ar putea ele să creeze adevăratul bine, adică valorile absolute ale iubirii, frumuseții, adevărului și împlinirii vieții?

Pentru a fi predeterminată la un anumit tip de comportament, ființa trebuie să aibă o anumită natură, exprimabilă prin noțiuni abstracte generale; de pildă, o bilă de oțel aflată în repaus, cîntărind un kilogram și avînd cutare diametru etc., atunci cînd se ciocnește cu o bilă asemănătoare ce se mișcă cu o viteză dată, se va rostogoli într-o direcție strict determinată cu o anume viteză etc. Dacă întreaga esență a personalității s-ar reduce la caracterul ei empiric care să poată fi exprimat prin noțiunile generale ale calităților — ceea ce se poate face în cazul naturii materiale a bilei de oțel — și dacă toate manifestările ființei ar depinde exclusiv de aceste calități, atunci n-ar exista libertate de voință, și comportamentul ființei în ansamblu ar fi strict determinat. Omul s-ar conduce după regula *operare sequitur esse* (acțiunea este consecința esenței) — tocmai regula pe care o invocă Schopenhauer cînd afirmă că, întrucît se prezintă ca o însumare de fenomene, comportamentul omului este strict determinat de caracterul lui (de existența lui empirică). Este însă clar că un asemenea om, determinat de propria lui natură, se reduce la un automat, nedemn să aparțină Împărăției lui Dumnezeu și să participe la creația sobornicească, necesară împlinirii absolute a existenței. Într-adevăr, o asemenea creație poate fi realizată doar de persoane cu o individualitate atît de pronunțată încît să aducă prin lucrarea lor unitară o contribuție absolut valoroasă, singulară, irepetabilă și de neînlocuit, racordată la creația lui Dumnezeu și la lucrarea unui număr infinit de persoane create. O lucrare de acest fel nu poate fi condiționată de caracterul persoanei, format din ansamblul unor trăsături exprimabile prin noțiuni generale: o asemenea esență a persoanei (caracterul empiric) prin care ea s-ar epuiza, ar fi ceva repetabil și deci substituibil, adică lipsit de specificitate indivi-

duală. Creația sobornicească presupune deci ca persoanele care participă la ea să fie înzestrate cu o forță creatoare a cărei esență nu poate fi exprimată prin noțiuni calitative generale: cu alte cuvinte, ea este transcalitativă și deci metalogică, adică nu se supune legilor identității, noncontradicției și terțului exclus. O asemenea ființă creează anumite conținuturi în spațiu și timp, nefiind constrînsă de forța sa creatoare, liberă de orice determinare calitativă, să urmeze o cale anume.

Agentul transcalitativ *determină* evenimente, respectiv le conferă o anumită calitate, el însuși nefiind determinat în nici un fel; agentul posedă libertatea *formală* absolută de a săvîrși sau nu o anumită faptă și chiar — dacă forța lui creatoare concordă cu forța celorlalți membri ai Împărăției Domnului și cu forța lui Dumnezeu — obține libertatea *materială* absolută, adică puterea nelimitată de a crea orice conținut valoros absolut al existenței.

Comportamentul ideal al ființei create după planul divin al lumii există pentru Creator dintotdeauna ca viitor prevăzut al acestei ființe în Împărăția lui Dumnezeu: dublat de forța transcalitativă a ființei create, comportamentul său ideal îi imprimă originalitatea individuală. În virtutea imanenței universale, acest viitor ideal este prezent în preconștiința fiecărei ființe, dar el nu reprezintă esența *naturală*, creată de Dumnezeu, a individului, care l-ar obliga la un comportament anume determinat, ci un ideal contemplat de Dumnezeu care îi servește individului drept *normă* de conduită, adică ceva ce poate fi tradus în comportarea reală dar poate fi și respins. De ce oare a creat Dumnezeu personalitatea numai ca pe o forță transcalitativă și de ce îi contemplă comportarea individuală ca pe o cale posibilă, fără să fi creat-o ca esență? Răspunsul la această întrebare este limpede: dacă Dumnezeu ar fi creat, ca existență reală, nu o forță transcalitativă a personalității, ci însăși individualitatea ei, atunci personalitatea n-ar fi o ființă de sine stătătoare, cu propria ei viață, ci doar manifestarea vieții lui Dumnezeu Însuși; în acest caz ar trebui să acceptăm viziunea panteistă, dar, cum s-a mai spus, ea generează o serie de contradicții.

Comportamentul fiecărui agent se dovedește astfel a nu fi constrîns nici de condițiile exterioare, nici de propriile însușiri interioare; comportamentul se prezintă ca un act creator al agentului. De aici nu rezultă nicidecum că el ar fi lipsit de sens: orice faptă este un act finalizat, avînd drept scop realizarea unei valori iubite

și preferate celorlalte valori. Dar iubirea unei valori nu este determinată cauzal de însăși valoarea, ci constituie o manifestare liberă a agentului. Acesta îl poate iubi în mod liber pe Dumnezeu identificat cu Binele Absolut, care merită cea mai înaltă admirație; o asemenea atitudine a agentului față de Dumnezeu reprezintă iubirea dezinteresată față de binele ca bine. Agentul respectiv este fiul și prietenul lui Dumnezeu, membru al Împărăției Domnului. În unirea sa cu Dumnezeu el devine liber să înfăptuiască binele, frumosul, adevărul, plenitudinea vieții.

Libertatea este însă un dar primejdios. Agentul își poate îndrepta iubirea către o valoare oarecare pe care o preferă tuturor celorlalte fără să țină seama de rangul ei în sistemul valoric. Astfel, iubind perfecțiunea plenitudinii absolute a existenței, agentul își poate propune s-o realizeze în și pentru sine: el se situează pe sine mai presus de tot ce există în și dincolo de lume. Sînt cazuri cînd un asemenea agent se iubește pe sine mai mult decît Îl iubește pe Dumnezeu și ființele create de El. Este vorba aici de egoismul pe care îl manifestăm cu toții, noi, oamenii de rînd. Un egoism care se cuvine repudiat nu pentru că omul se iubește pe sine: iubirea de sine este îngăduită și necesară, întrucît orice persoană reprezintă o valoare absolută, un membru potențial al Împărăției lui Dumnezeu — individual și deci unic și de neînlocuit. Dar în iubirea egoistă nu este respectat rangul valorilor, indicat de Isus Hristos atunci cînd a exprimat esența predicii sale prin cele două porunci: iubește pe Dumnezeu mai mult decît pe tine însuți, și iubește-ți aproapele la fel ca pe tine însuți.

Mai este posibil și un alt gen de egolatrie, care nesocotește și mai grav ierarhia valorilor: există agenți care aspiră la plenitudinea absolută a existenței și la perfecțiune, propunîndu-și chiar să înfăptuiască binele în folosul întregii lumi, dar toate acestea ei vor să le facă după planul lor, așa încît să ocupe primul loc în lume, situîndu-se deasupra tuturor celorlalte ființe, ba chiar deasupra lui Dumnezeu. Trufia, preamărirea propriei persoane constituie patima fundamentală a acestor ființe. Ele intră în competiție cu Dumnezeu închipuindu-și că sînt capabile să orînduiască lumea mai bine decît a făcut-o Creatorul. Punîndu-și în gînd un scop irealizabil, aceste ființe eșuează la fiecare pas și încep să-L urască pe Dumnezeu. Este calea Satanei.

Orice fel de egoism îndepărtează de Dumnezeu, întrucît agentul își propune scopuri incompatibile cu perfecțiunea divinității și a lumii. La fel, egoismul îl separă pe agent, într-o măsură mai mare sau mai mică, de celelalte ființe din lume: scopurile și acțiunile lui nu pot fi pe deplin racordate la acțiunile celorlalte ființe cu care, parțial, intră chiar în conflict. Forța creatoare a agentului substanțial care vădește o înclinație egoistă este diminuată, întrucît nu se armonizează nici cu forța lui Dumnezeu, nici cu a celorlalte ființe. Într-un fel sau altul, agentul își pierde propria libertate pozitivă (adică se îndepărtează de puterea nelimitată de creație), deși își păstrează libertatea formală, respectiv capacitatea de a-și modifica propriul comportament. Din cele spuse reiese clar că egoismul conduce la sărăcirea existenței atît a agentului însuși cît și a ființelor cu care se confruntă. Egoismul constituie deci un rău, și încă un rău *fundamental*, care generează diverse specii de rău *derivat*, în mod necesar legate de relativa izolare reciprocă a agenților, de fenomenele reale de descompunere și ruptură cum ar fi, de exemplu, suferințele, bolile, moartea etc., despre care vom vorbi mai tîrziu.

Să ne amintim că în împărăția binelui orice manifestare a acestuia nu reprezintă doar un mijloc de împlinire a existenței, ci este și ceva ce se justifică prin sine însuși ca demn de aprobare și avînd caracter de necesitate. La fel, orice rău merită să fie blamat nu numai pentru că produce o abatere de la împlinirea existenței, ci și pentru că, privit în sine, se dovedește a avea un pronunțat caracter ignobil, de nimicnicie, și trebuie eliminat din lume.

Sfera noastră de existență abundă într-o mare varietate de manifestări ale răului care este adesea atît de îngrozitor încît în mintea multor oameni se strecoară îndoiala asupra faptului că lumea ar fi creată de un Dumnezeu Atotputernic și Atotbun. Unii ar vrea chiar să corecteze creația lui Dumnezeu. Referindu-se la cazurile frecvente de încălcare a dreptului de către putere, Lassalle a declarat cu emfază că dacă el ar fi fost Creatorul lumii, ar fi rînduit-o în așa fel încît dreptul să subordoneze puterea. Potrivit „proiectului" lui Lassalle, lumea ar fi lipsită de libertate: în acțiunile lor, agenții ar fi supuși unor idei abstracte care ar determina nu numai forma, ci și conținutul activităților lor. Ei s-ar transforma în *automate de drept*. Într-o asemenea lume n-ar fi existat perfecțiunea divină, plenitudinea absolută a vieții, creația individuală și, în consecință,

n-ar fi existat nici binele autentic, respectiv valorile absolute ale iubirii, frumuseții, adevărului etc. Chiar dacă ar fi bine articulată, o lume ca aceasta n-ar merita să fie creată de Dumnezeu. Numai o lume în care există libertate și, prin urmare, posibilitatea răului, conține posibilitatea binelui adevărat și anume posibilitatea pentru făpturi de a atinge perfecțiunea divină absolută. Într-o asemenea lume există binele absolut, adică valorile absolute, iar răul, oricît de josnic, nu poate fi absolut — ceea ce se va clarifica treptat în cele ce urmează.

Pe scurt, iată în ce constă sensul lumii care merită să fie creată. Nenumăratele făpturi care constituie lumea sînt înzestrate cu calități care le fac capabile să participe în mod activ și creator la existența desăvîrșită a lui Dumnezeu și să aibă parte de îndumnezeire. Printre calitățile cele mai importante se numără libertatea și unitatea ființială abstractă. Grație ei, agenții formează un cosmos unitar, în al cărui cadru formal ei pot să interacționeze în mod liber și creator, realizînd deopotrivă binele și răul. Ei se află în fața obiectivului de a înfăptui unitatea ființială concretă a Împărăției Domnului — obiectiv ce nu poate fi îndeplinit prin constrîngere, ci numai în temeiul opțiunii și creației libere; iată de ce nu este exclus ca unii agenți să-și aleagă o cale care duce la rău și la tot felul de imperfecțiuni.

Capitolul III

Răul și Binele

1. RĂUL FUNDAMENTAL ȘI RĂUL DERIVAT

Răul fundamental este un rău *moral*: el rezidă în nerespectarea de către agent a rangului valorilor, și anume în iubirea de sine, în egoism, respectiv în iubirea de sine mai mare decît dragostea față de Dumnezeu și de alte ființe, în timp ce raportul corect al valorilor reclamă o mai mare iubire de Dumnezeu decît de sine și o dragoste față de toate ființele egală cu iubirea de sine. Indiciul esențial al căii greșite de conduită constă în desprinderea mai mare sau mai mică de Dumnezeu și totodată în izolarea mai mare sau mai mică de toate celelalte ființe create.

Fenomenele de descompunere și ruptură, destrămarea unității lumii, cauzată de desprinderea de Dumnezeu, conduc la diferitele modalități ale *răului derivat*. Înainte de toate, închistarea egoistă a ființei duce la sărăcirea vieții acesteia: oricare ar fi faptele săvîrșite, dacă ele au la bază interese egoiste, principalul scop — împlinirea desăvîrșită a vieții — rămîne neatins și, în consecință, acțiunea întreprinsă nu poate fi total satisfăcătoare. Viața agentului în ansamblu, toate aspirațiile, reușitele, plăcerile lui se dovedesc ambivalente și contradictorii: tot ce îl atrage are în același timp ceva ce îi repugnă; orice plăcere obținută implică, fie și în mică măsură, amărăciunea decepției, o oboseală instalată rapid, senzația de saturație, dorința de schimbare. În întregul comportament al ființei care s-a desprins de Dumnezeu și a încălcat ierarhia corectă a valorilor din motive egoiste, se observă deficiențe ale vieții sufletești, adică suferințe psihice și, de asemenea, carențe și suferințe corporale. În sfera noastră de existență, însăși natura corpului se deosebește radical de corpul membrilor Împărăției lui Dumnezeu. Pe tărîmul exclusivismului egoist și al înfruntării reciproce, ființele, desprinse de Dumnezeu, săvîrșesc acțiuni de respin-

gere reciprocă, generatoare de mase corporale relativ impenetrabile. Corpurile impenetrabile sînt *materiale*. Fiecare corp material se află în relație cu celelalte corpuri, dar această relație servește nu atît unirii cît despărțirii lor. Domeniul existenței, desprins de Dumnezeu, poate fi desemnat prin expresia *împărăția psihomaterială*.

În Împărăția lui Dumnezeu nu există respingere reciprocă și deci nu există procese materiale. Corpurile membrilor Împărăției pot fi compuse exclusiv din conținuturi sensibile de lumină, sunete, căldură etc., care întruchipează conținutul spiritual cu desăvîrșire valoros și posedă valoarea frumuseții absolute. Este o corporalitate imaterială, transfigurată. Astfel de corpuri, nefiind izolate unul de altul, se întrepătrund. Legate prin iubire de întreaga lume, ele au totodată și un corp *cosmic* cuprinzînd întregul univers.

Electronii liberi reprezintă un exemplu de agent care se află într-o izolare extremă. Ei nu sînt capabili decît de acțiuni uniforme, repetabile și sărăcite ca, de pildă, respingerea și atracția: întreg conținutul acestor manifestări se exprimă prin noțiuni generale. Conform conceptului lor normativ, chiar și astfel de ființe au o individualitate unică și de neînlocuit, dar ele nu sînt în stare s-o înfăptuiască datorită stării lor de izolare totală. Pe o treaptă atît de joasă a existenței nu poate fi vorba de conștiință, nici de cunoaștere: determinați din interior doar de timp, nu și de spațiu, electronii pot avea anumite stări, de pildă tendința de respingere sau de atracție, dar aceste stări sînt atît de sărace încît nu li se potrivește numele de procese psihice, mai adecvat fiind termenul de „procese psihoide“. Condiția de bază pentru ridicarea la viață psihică, la conștiință și cunoaștere este însă conservată chiar și în această formă simplificată de existență: și aici este vorba de existența-pentru-sine, de coordonarea cu toate celelalte entități în temeiul unității ființiale, și chiar de conceptul individual normativ, conservat în stare subconștientă. Deschiderea către o viață mai complexă poate fi realizată exclusiv pe calea conjugării forțelor unui agent cu forțele celorlalți agenți, mai mulți sau mai puțini. Această conjugare își atinge scopul numai în cazul în care capătă un caracter de uniune relativ durabilă: grație asocierii, agenții își limitează egoismul, cel puțin în raporturile lor reciproce, și dezvoltă activități care vizează realizarea unui scop comun.

Coeziunea organică a uniunii este posibilă atunci cînd un agent ajuns pe o treaptă mai înaltă a dezvoltării formulează scopurile, iar un grup de agenți de ordin inferior își însușesc intențiile acestuia și se coalizează cu el în așa fel încît acționează împreună ca un tot unitar. În evoluția naturii descoperim, într-adevăr, combinări tot mai complexe ale agenților și ale individuației lor. Iată, de exemplu, următorul șir: pe palierul de jos — electronii, protonii etc., apoi — atomul, molecula, organismul monocelular, organismul pluricelular, societățile de furnici, de termite, de oameni, și mai sus încă — sistemele planetare, sistemul solar și, în fine, Universul.

Prin cuvîntul „corp" se desemnează totalitatea manifestărilor spațiale ale agentului. În cazul în care o mulțime de agenți se supune unui singur agent, zis central sau dominant, (așa sînt structurate, de pildă, plantele, animalele, omul) cuvîntul „corp" se poate întrebuința în două sensuri: în primul rînd, putem numi corp, să zicem omenesc, totalitatea *manifestărilor spațiale* ale eului nostru și ale tuturor agenților subordonați lui; în al doilea rînd, corpul poate semnifica totalitatea agenților înșiși, subordonați agentului principal, respectiv „eului" omenesc.

Membrii sferei psihomateriale de existență se dezvoltă pe linia complexității și înnobilării progresive a vieții lor. Ei realizează această evoluție în mod liber prin căutarea independentă a drumului drept și prin creație personală: așadar, evoluția nu se prezintă defel ca un proces linear și uniform. Căile dezvoltării sînt extrem de diverse, iar etapele ei sînt inegale ca valoare: unui parcurs ascendent îi poate urma o cădere, un regres, o fundătură din care cu greu se poate ieși. Bergson, care a susținut ideea evoluției creatoare libere, crede că evoluția himenopterelor (albine, furnici) a luat o cale greșită care a condus la impas. Le putem adăuga și cazul unor ortoptere cum sînt termitele; ele au creat o pseudocivilizație ale cărei orori sînt viu descrise în cartea lui Maeterlink.

Evoluția care se desfășoară conform normelor planului divin al lumii, care duce la sporirea binelui și tinde spre Împărăția lui Dumnezeu, poate fi considerată *normală*. Dar această evoluție se poate desfășura și în sens invers, prin amplificarea răului și prin perfecționarea crescîndă a manifestărilor îndreptate împotriva lui Dumnezeu. Este o evoluție *satanică*.

Chiar și în cadrul evoluției normale, eliberarea de exclusivismul egoist se face anevoie și se obține prin lupta perseverentă cu tot felul de ispite. Oricît de înalt ar fi nivelul de dezvoltare al agentului, viața lui rămîne imperfectă cîtă vreme se va păstra fie și numai o brumă de egolatrie, cîtă vreme deci nu va păși în Împărăția Domnului. Între un asemenea agent și mediu există, cel puțin parțial, confruntări și se observă chiar o neconcordanță între unele elemente ale propriului său corp, între acestea și corpul ca întreg: de aici provin bolile, suferințele fizice și, în fine, moartea fizică, adică destrămarea uniunii agentului principal cu toate elementele subordonate sau cu majoritatea lor.

Moartea nu poate fi decît fizică: ea constă în încetarea proceselor vitale care sînt posibile numai cu condiția menținerii uniunii între agentul principal substanțial și agenții subordonați. Destrămarea uniunii nu atrage după sine și distrugerea agenților substanțiali, deoarece fiecare dintre ei este o ființă supratemporală, deci veșnică.

Moartea fizică îi apare omului drept răul suprem. Nu trebuie însă uitat că ea este un rău *derivat*, consecință a răului principal, care constă în iubirea de sine, respectiv în lepădarea de Dumnezeu și în nerespectarea ierarhiei valorilor. Orice rău derivat constituie de fapt nu pedepsirea unui păcat, ci efectul necesar al dezorganizării ierarhiei valorilor. Aceasta este însoțită de suferințe care, oricît de mari, nu se dovedesc mîntuitoare, cu toată bunăvoința. Așadar, moartea fizică distruge doar acele forme ale vieții care nu merită conservarea veșnică. Mai mult, moartea naturală îl scoate pe agent din uniunea cu acei agenți subordonați care nu mai corespund nivelului atins în dezvoltarea lui și nu pot servi ca organe finalizate ale viitoarei sale activități creatoare. Eliberîndu-se de un asemenea corp devenit inutil, agentul începe să-și adopte noii asociați și astfel își făurește un corp nou, mai evoluat decît cel vechi. O asemenea teorie despre stadiile mereu reînnoite ale vieții, proprii unuia și aceluiași agent individual, se numește în mod inexact și incorect metempsihoză (transmutația sufletelor): i s-ar potrivi mai bine termenul de *metamorfoză* sau metaîntrupare.

Membrii Împărăției lui Dumnezeu au un corp care nu poate fi distrus nici de forțele externe, nici de cele interne. Într-adevăr, ei nu produc nici o mișcare de respingere și de aceea nu pot fi expuși la nici un acroșeu: prin urmare, corpul lor transfigurat este invul-

nerabil și indestructibil în raport cu mijloacele mecanice. În ce privește interrelațiile membrilor Împărăției lui Dumnezeu, la baza lor stă iubirea desăvîrșită care exclude posibilitatea separației. În Împărăția lui Dumnezeu moartea devine astfel imposibilă.

2. ETICA TEONOMĂ NORMATIVĂ

Idealul Împărăției lui Dumnezeu se păstrează în mod inconștient în existența-pentru-sine a fiecărui agent, oricît de decăzut ar fi, pentru că ideea normativă individuală este indisolubil legată de existența lui. În toate acțiunile sale fiecare agent este călăuzit de această idee în dublu sens: în primul rînd, chiar și în condițiile unui exclusivism egoist, o anumită latură a ideii respective, și anume aspirația la plenitudinea absolută a existenței, rămîne scopul principal, deși inconștient — de cele mai multe ori — al oricărui agent; în al doilea rînd, ideea influențează evaluarea tuturor faptelor. Întrucît scopul plenitudinii absolute a existenței se formulează, grație egoismului, în mod denaturat, nici o faptă nu-l poate atinge, iar insatisfacția este condiționată, în ultimă instanță, de divorțul între conținutul faptei și idealul păstrat în mod inconștient. În perspectiva acestui temei cu finalitate inconștientă al comportării, se poate afirma că toate faptele tuturor agenților din sfera existenței psihomateriale sînt instinctive fie total, fie cel puțin în substratul lor adînc (de pildă, în cazul activităților superioare ale omului, care sînt îndrumate de știință, totdeauna însă de o știință incompletă).

Chiar și în evoluția preumană schimbarea modului de viață, primită binevoitor, se produce ca o mișcare *ascendentă*, determinată de idealul neconștientizat de desăvîrșire absolută a plenitudinii existenței. Chiar în natura preumană există așadar ceva asemănător comportamentului moral. Vom considera însă ca fiind susceptibil de o apreciere din punct de vedere moral numai comportamentul acelor ființe care, asemeni omului, sînt capabile să conștientizeze și eventual să identifice măcar unele aspecte ale idealului de comportament absolut perfect și să se conducă după el în mod conștient; fiecare dintre aspectele conștientizate ale idealului final implică o valoare absolută și necesitatea realizării ei în mod dezinteresat. Numai acolo unde există o conștiință de acest

fel care se conformează sau se abate de la normele ei putem vorbi despre o faptă bună sau rea în sensul strict al cuvîntului.

Bogată în decepții, experiența de viață servește drept pretext pentru ridicarea la nivelul conștiinței și pentru recunoașterea diverselor laturi ale desăvîrșirii ideale și a valorilor absolute constitutive. Experiența nu *creează* formele superioare ale comportamentului, ci doar impulsionează procesul eliberării conștiinței de patimile care îi îngustează orizontul, precum și pe acela al identificării autenticelor valori absolute. Acest rol al experienței poate fi explicitat prin următoarea comparație: o frumoasă frescă acoperită de stuc pe suprafața căruia este pictat un tablou de prost gust poate fi scoasă la lumină prin desprinderea cu grijă a bucăților de stuc. Pușkin redă poetic această idee în poezia „Renaștere“:

O veche pînză profanată
De un penel neiscusit
Își pierde fața de-altădată
Se-ntunecă pîn' la sfîrșit.

Dar noul strat se scorojește,
Cad solzii morți și iar rămîi
Cu vechea pînză ce trăiește
În frumusețea ei dintîi.

La fel, în sufletu-mi paragini
De rătăciri pălesc și pier
Și-apar întîile imagini
Curate ca un juvaer.[1]

Ca orice metaforă, poezia citată nu exprimă întocmai gîndul meu. Nu trebuie să credem că ideea individuală normativă a fost creată de Dumnezeu și că ea la început era realizată deja de către agent, dar acesta, după cădere, a denaturat-o. În acest caz, creația pozitivă a agentului ar fi fost aproape egală cu zero. De fapt, eu afirm că Dumnezeu își înzestrează creatura doar cu un logos abstract și cu o putere creatoare transcalitativă. Folosindu-se de ea, agentul își stabilește singur comportarea individuală în Împărăția lui Dumnezeu. Cei care se situează în afara acesteia se lea-

---

[1] A. S. Pușkin, *Poezii*, EPLU, 1962. (*N. t.*)

pădă de Dumnezeu printr-un act inițial de alegere a propriului drum al vieții. Mai devreme sau mai tîrziu, în urma unui îndelungat, anevoios și sinuos proces de dezvoltare, agentul atinge pragul Împărăției Domnului, obține îndumnezeirea și înfăptuiește astfel în mod creator valorile individuale absolute, bucurîndu-se de cunoașterea desăvîrșită. Chiar și într-o stare de cădere, agentul păstrează legătura cu întregul univers, și de aceea poartă în subconștient propria creație *viitoare* ca pe o călăuză, sau scara de evaluare a comportamentului său — ca pe propria sa idee individuală normativă.

Teoria susținută de mine poate fi numită *etica iubirii* creștine teonome (lăsată prin testament de Dumnezeu). Particularitățile acestei teorii se conturează și mai pregnant prin comparație cu teoria lui Spencer și a altor pozitiviști.

În opinia lui Spencer și a multor alți pozitiviști, experiența dobîndită prin acumularea de asociații și prin transferul percepțiilor de la un obiect la altul *transformă* ceea ce nu are valoare pentru subiect în ceva valoros și creează forme superioare de comportament. Conform eticii teonome, experiența cuprinde numai ocazii de conștientizare a valorii obiective, proprii obiectelor, sau pune piedici și mai mari pentru a deturna atenția de la ele: în cazul conștientizării valorilor superioare apar formele superioare de comportament, respectiv conștiința *datoriei* de a le realiza și libera respectare sau neîndeplinirea acestei datorii. În cazul din urmă apare o formă specifică de nemulțumire de sine, mustrările de conștiință.

Potrivit determinismului biologic și pozitivismului, preconizate de Spencer, finalitatea comportamentului este stabilită cu necesitate de către legea evoluției în conformitate cu care apar și mijloacele realizării ei. Această doctrină neagă libertatea și, în același timp, nu recunoaște diferența specifică între ceea ce există și ceea ce trebuie să existe și nici deosebirea între o judecată asupra normei care poate fi liber acceptată pentru a fi îndeplinită sau încălcată. Prin cuvîntul „trebuie" se înțelege aici doar consecvența comportamentului rațional: „Dacă cineva vrea să atingă un anumit scop, el trebuie să vrea, ca ființă rațională, și mijloacele prin care se realizează acel scop." Un asemenea „trebuie" reprezintă o necesitate convențională, un *imperativ ipotetic*.

Un înţeles specific diferit îl are noţiunea de datorie în etica normativă teonomă. Conform tezelor ei, nu numai mijloacele trebuie să fie strict determinate în contextul unui scop anume, dar înseşi *scopurile finale* se stabilesc sub forma a ceva dat în mod necesar. Această necesitate se motivează prin aceea că conţinutul scopului final dat reprezintă în şi prin sine o valoare, este ceva demn, elevat etc. Conţinutul scopului final este apreciat drept necesitate nu ca urmare a unei impuneri din afară de către o autoritate, fie ea şi aceea a lui Dumnezeu: aici necesitatea apare ca o completare firească la cunoaşterea demnităţii obiective a scopului. Ceea ce explică natura absolută a acestei necesităţi, fiind vorba de un *imperativ categoric*: iubeşte pe Dumnezeu mai mult decît pe tine însuţi; iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi; înfăptuieşte plenitudinea vieţii pentru sine şi pentru toate celelalte fiinţe etc.

Atare etică se numeşte teonomă pe motiv că normele ei corespund voinţei divine şi rînduielii lumii create de atotputernicul şi infinit bunul Dumnezeu. De aici nu decurge însă caracterul său eteronom[1], căci normele ei, ca, de pildă, „iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi", sînt obligatorii nu numai pentru că „aşa a poruncit Dumnezeu", ci şi datorită valorii intrinseci a conţinutului lor, ceea ce le face demne de a fi respectate chiar şi de către cei care, printr-o rătăcire, neagă existenţa lui Dumnezeu. Reiese clar de aici că etica teonomă implică laturile pozitive ale eticii autonome, dar renunţă la veleitatea pe care o ascunde în sine noţiunea de autonomie ca „autolegislaţie": strict vorbind, nu este vorba aici de autolegislaţie, pentru că normele morale nu se creează prin intervenţia voinţei mele, ci presupun luarea în consideraţie a valorii obiective, proprii unui „Sollen". În acelaşi timp libertatea mea este prezervată: eu pot să stabilesc o normă, să-i accept obligativitatea şi totuşi să n-o respect defel.

---

[1] Eteronomia se opune autonomiei: prin autonomie se înţelege supunerea la o lege pe care eu însumi o stabilesc, iar prin eteronomie — supunerea la o lege care îmi este dată din afară. În etica sa, Kant desemnează prin autonomia raţiunii practice (morale) supunerea faţă de regulile acesteia, instituite cu de la sine putere şi numai în temeiul formei faptei, capabilă să transforme regula ei într-o lege, iar nu în temeiul unor împrejurări exterioare preexistente cum ar fi, de pildă, plăcerile, ameninţările, recompensele etc. (*N. a.*)

Împotriva doctrinei privind caracterul teonom al eticii se poate ridica următoarea obiecție. Cînd cineva califică drept teonom un *anumit* sistem etic în toate compartimentele lui, acela absolutizează propria sa teorie, ca și teoria Bisericii, prezentînd-o drept expresia desăvîrșită a voinței lui Dumnezeu; s-ar cere deci supunere nu în fața lui Dumnezeu, ci față de construcțiile teoretice ale omului. Obiecția se bazează pe o neînțelegere. Eu susțin doar că sistemul etic corect elaborat poate fi numai teonom, adică sincer angajat în căutarea drumului care corespunde voinței lui Dumnezeu, și nu consider nicidecum că sistemul meu sau oricare alt sistem al eticii, elaborat de rațiunea omului, ar exprima cu adevărat voința lui Dumnezeu.

Etica pozitivistă care neagă libertatea voinței și afirmă că desfășurarea comportamentului urmează o necesitate de fier și se supune legilor naturii nu are cum să fie normativă. Ea își propune să investigheze comportamentul ființelor vii preumane și, pe baza datelor *etnografice* și *istorice*, să studieze comportamentul *real* al omului în diferite condiții și pe diferite trepte ale dezvoltării lui. Stabilind legile de dezvoltare ale comportamentului, etica pozitivistă își propune, în partea ei „rațională“ — cum am constatat în cazul lui Spencer — să anticipeze treptele ulterioare ale dezvoltării și să-l ajute pe om în atingerea lor, apelînd în mod conștient la legile naturii. Strict vorbind, o asemenea etică nu ne dă dreptul la acte de dezaprobare, nici la culpabilizarea individului sau poporului care n-a reușit să se ridice pe o treaptă mai înaltă a dezvoltării, ba chiar coboară tot mai jos: etica poate să-și propună ca scop cercetarea cauzelor care au dus în mod necesar la un astfel de rezultat și să se străduiască să le elimine, dacă e cu putință și dacă comportamentul rău al individului sau al poporului este în detrimentul altor oameni și popoare. Etica vizată aici nu poate face apel la conștiința omului sau a poporului, pentru că neagă libertatea și creația. Dimpotrivă, etica teonomă a iubirii recunoaște libertatea și creația. Ea este totodată normativă, deoarece identifică normele idealului desăvîrșirii absolute: ele nu pot fi deplin realizate de nici o ființă în condițiile vieții pămîntești și totuși, din momentul identificării lor, conștiința trece fără ezitare de partea lor și nu admite în nici un fel să le fie minimalizat sau înjosit conținutul, chiar dacă, sub influența teoriilor false despre structura lumii, ele ne-ar părea irealizabile. Conștiința datoriei exprimată în aceste norme echivalează cu chemarea la libera creație, în vederea

făuririi unor forme de existență, de socialitate, precum și în vederea neîmpăcării cu viața prezentă imperfectă sub pretextul caracterului irevocabil al legilor naturii. „Ești dator, deci poți“ — iată imperativul rațiunii morale, descoperit de Kant.

Potrivit eticii teonome normative, conștiința morală reprezintă o trăsătură primordială originară a omului: nefiind creată în procesul evoluției, ea este trezită în om datorită calităților lui fundamentale, imanente condiției sale de agent substanțial care poartă în existența-pentru-sine propriul concept normativ ce-i slujește, pe măsura conștientizării, drept criteriu de apreciere a comportamentului său. Rolul experienței se reduce la un pretext pentru ridicarea la nivelul conștiinței și științei a unora sau altora dintre laturile acestui concept, sau pentru estomparea lor. Rezultă de aici cu claritate că etica normativă nu neagă necesitatea investigațiilor de etnografie și de istoria moravurilor, care ne ajută să descoperim ce fel de condiții influențează comportamentul omului și cum anume. Interpretarea acestei influențe în cadrul eticii teonome normative este însă radical diferită de cea care se deduce, de pildă, din etica întemeiată pe biologismul determinist. S-a constatat, de pildă, că în condițiile în care popoarele primitive nomade își procură cu mare dificultate hrana și adesea sînt nevoite să migreze, ele practică uciderea bătrînilor — cutumă pe care ei înșiși o consideră îndreptățită și uneori chiar benefică. Unele popoare au și obiceiul ca părinții bătrîni să fie mîncați de către copiii lor. Determinismul biologic interpretează astfel de obiceiuri ca pe o consecință inevitabilă a condițiilor în care trăiesc popoarele respective; etica teonomă normativă vede în ele și norme ale comportamentului create în mod liber în împrejurări care predispun la restrîngerea orizontului de conștiință, la înăbușirea glasului conștiinței morale și chiar la aducerea în prim-planul conștiinței a aspectelor utile, reale sau aparente, ale unor asemenea fapte (bătrînii sînt scutiți de marile dificultăți legate de migrația cu ajutorul unor mijloace de transport precare; reincarnarea bătrînului în tînărul antropofag etc.). Plecînd de la obiceiuri radical diferite de cele ale popoarelor civilizate, care le condamnă, determinismul biologic ajunge la *relativism* în etică. În ciuda deosebirilor existente între obiceiuri și moravuri, etica teonomă normativă respinge, după cum se va vedea mai jos, relativitatea moralității și afirmă *absolutismul* etic, respectiv existența idealului moral absolut unic.

Astfel, pe lîngă faptul că utilizează cercetări științifice privind morala practică a diferitelor popoare considerate în epoci diferite, etica teonomă normativă descoperă și fazele superioare ale idealului, normele absolute realizabile și explicabile numai în cazul în care se admite că lumea este creată de un Dumnezeu Atotputernic și infinit bun — anume, pe baza concepției creștine.

Un admirator al agnosticismului pozitivist ar putea spune că dezvoltările de mai sus sînt nedemonstrabile din punct de vedere științific și, pe deasupra, inutile din punct de vedere practic. Adeptul eticii creștine a iubirii ar putea respinge însă aceste două obiecții după cum urmează. Fără îndoială, exigențele eticii normative creștine nu pot fi demonstrate în mod științific, dacă prin aceasta înțelegem experiența concret-sensibilă și prelucrarea ei matematică. Dar în afară de aceste două surse de cunoaștere omul dispune de forme de experiență și de intuiție intelectuală mult mai rafinate. Punctul de plecare al intuiției intelectuale îl constituie *experiența axiologică*, percepția nemijlocită a valorilor obiective absolute în calitate de corelat intențional al sentimentelor înalte. (Bazele teoriei referitoare la această experiență sînt cuprinse în „intuitivismul emoțional“, elaborat de M. Scheler în cartea sa *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*) În strînsă legătură cu toate formele experienței axiologice se află și *experiența morală* care descoperă cerințele idealului absolut al desăvîrșirii și angajează ceea ce numim glasul conștiinței morale. Dezvoltarea superioară a experienței axiologice și morale este însoțită și de experiența religioasă care îl descoperă pe Dumnezeu ca valoare supremă și ca obiect demn de iubire în gradul cel mai înalt. Aceste trei forme ale experienței sînt absolut suficiente pentru îndrumarea *practică* a conduitei morale, dar elaborarea *teoretică* privind sistemul etic reclamă și alte surse de cunoaștere: intuiția intelectuală și Revelația. Într-adevăr, cerințele desăvîrșirii morale absolute par a fi nemăsurate și riguros irealizabile în condițiile existenței noastre pămîntești păcătoase. Pentru prima dată sistemul metafizicii, care se bazează pe intuiția intelectuală și dezvăluie aspecte ale lumii cum ar fi unitatea ființială, libertatea, creația etc., ne lărgește orizontul și întemeiază *posibilitatea* dezvoltării și desăvîrșirii nelimitate. În fine, Revelația care ne vorbește despre Trinitatea Divină, despre întruparea celei de-a doua Persoane a Sfîntei Treimi, despre Schimbare la față și Împărăția

lui Dumnezeu pune bazele înțelegerii mai aprofundate atît a esenței idealului moral cît și a căilor de realizare a acestuia. Trebuie reținut însă faptul că adevărurile Revelației slujesc drept punct de sprijin în unirea tuturor adevărurilor demonstrabile asupra lumii și asupra lui Dumnezeu într-un întreg organic, și conduc la concluzii dintre cele mai importante, verificabile prin experiență și prin intuiția intelectuală. De aceea, realizînd cît de imperfecte și contradictorii sînt sistemele eticii „științifice", trebuie să recunoaștem că etica ce integrează datele Revelației corespunde exigențelor *științificității autentice* într-o mult mai mare măsură decît teoriile etice extrareligioase.

Este și mai ușor de arătat inconsistența obiecției cu privire la așa-zisa inutilitate a teoriilor complexe din etica normativă creștină. În realitate, aceste teorii lămuresc pentru prima dată definitiv faptul că despre comportamentul moral se poate vorbi numai atunci cînd există cît de cît un dezinteres, și arată în ce împrejurări el devine posibil și cît este el de răspîndit în comportamentul tuturor ființelor. Pe această bază teoretică sînt elaborate metodele corecte de educație morală. Într-adevăr, conform axiologiei și eticii teonome promovate de mine, comportarea deopotrivă a omului și a unor ființe mai puțin evoluate nu se reduce defel la un pur egoism primar, sau cel puțin la egocentrism, la care s-ar adăuga ulterior diversele manifestări de dezinteres și spirit comunitar. Fiecare faptă vizează o valoare; oricît de gravă ar fi încălcarea rangului valoric și oricît de mare ar fi greșeala care constă în goana după o valoare aparentă, există totdeauna în componența scopului urmărit un aspect al valorii obiective autentice, și chiar o faptă de egoism primar este călăuzită aproape întotdeauna de un complex de motive care conține, fie și într-o proporție insignifiantă, un element de atracție dezinteresată pentru valoarea în sine. Cînd un tîmplar priceput, meșterind o etajeră, admiră suprafețele geluite și părțile ei bine ajustate, putem fi siguri că el muncește cu sîrguință nu numai pentru remunerație, ci și din dăruire pentru însuși lucrul bine făcut. Un profesor care expune clar și într-o formă atractivă demonstrația unei teoreme de geometrie muncește cu zel nu numai pentru a fi avansat în funcție, ci și din pasiune pentru disciplina sa și din dorința de a o face cunoscută; poate și din admirație pentru inteligența și cultura omului în genere. O femeie cochetă, care atrage cu sînge rece o sumedenie de bărbați

în plasa farmecelor ei de dragul satisfacerii propriei vanități și al tendinței de dominație și care probează în fața oglinzii pălăria cu linia frumoasă a borurilor armonizate perfect cu coafura și ovalul feței, o cumpără și o poartă nu numai în vederea atingerii scopului său egoist, ci și pentru că apreciază frumusețea în sine a pălăriei. Dată fiind prezența acestei componente dezinteresate în mai toate faptele, egoistul care este conștient de egoismul lui și îl dezaprobă are motive să nu fie disperat atunci cînd constată cît de grea este biruința asupra iubirii de sine; în natură nu se întîlnește un egoism pur; în comportarea oricărei ființe există un dram de interes față de valorile obiective, luate în sine. În vederea autoeducării și a educării celorlalți oameni este necesar ca în fiecare caz să descoperim această trăsătură de caracter și s-o ajutăm să se dezvolte.

Kant spune că educația în spiritul regulilor de conduită morală nu trebuie justificată prin rațiuni utilitare de cîștig, de reputație etc. Despre caracterul moral pozitiv al unei fapte se poate, într-adevăr, vorbi numai în măsura în care există în ea ingredientul iubirii dezinteresate pentru valori obiective.

Treceam, împreună cu fiul meu de cinci ani, pe lîngă un porc care mînca zgomotos, clefăind. I-am zis copilului: „Auzi cum clefăie porcul! Noi, oamenii, trebuie să mîncăm încet, fără să clefăim." Băiatul m-a întrebat prompt: „Dacă porcul ar fi mîncat încet, noi ar fi trebuit să clefăim?" Am pierdut din vedere faptul că trebuia să-i atrag atenția asupra urîțeniei obiective a clefăitului, și băiatul a interpretat povața mea ca pe o distincție convențională ce ne separă de alte ființe, un soi de aristocratism de suprafață.

La capătul demersului prin care am contrapus etica teonomă normativă biologismului și diverselor varietăți de pozitivism, să ne îndreptăm atenția asupra următoarei deosebiri. Potrivit teoriei dezvoltate de mine, scopul final al comportamentului îl constituie plenitudinea absolută a vieții; aceasta nu se dobîndește altfel decît prin creația sobornicească din care rezultă dintotdeauna conținuturile absolut valoroase ale existenței, capabile, de aceea, să devină obiectul trăirii empatice din partea tuturor membrilor Împărăției lui Dumnezeu. Și Spencer vorbește, în etica sa, despre plenitudinea vieții ca scop final, dar prin cuvîntul „viață" el subînțelege doar totalitatea funcțiilor organismului care este înzestrat cu corporalitate materială; el are în vedere numai viața pe care o studia-

ză biologia; or, în învățătura privind Împărăția lui Dumnezeu este vorba de viața suprabiologică.

Conceptul general care ar cuprinde toate modalitățile vieții — prebiologică, biologică, socială, planetară, inclusiv cea divină suprabiologică — se poate defini în felul următor: viața este activismul finalizat, pentru-sine-ființial al agentului substanțial. (Expresia „pentru-sine-ființial" exprimă caracterul conștient sau cel puțin preconștient al activității finalizate.) Viața suprabiologică din Împărăția lui Dumnezeu se deosebește profund de celelalte modalități ale vieții din sfera existenței psihomateriale prin aceea că în Împărăția Domnului nu există corporalitate *materială*, pentru că nu există fenomenul de respingere reciprocă, datorat exclusivismului egoist: corpurile transfigurate nu se separă unul de celălalt, ele se află într-o relație de *întrepătrundere*. Aici nu există bunuri care se împart și sînt consumate, ba chiar distruse de cutare ființă sau grup de ființe, așa încît alte ființe pot să fie private de aceste bunuri, ceea ce dă naștere la lupta pentru existență. Toate bunurile de acest gen — legate de nutriție, procreație, atracție sexuală — sînt relative, iar utilizarea și lupta pentru ele constituie cuprinsul vieții în sens biologic. Rezultă clar de aici că procesele biologice sînt inerente tipului de viață indisolubil legat de exclusivismul egoist.

Viața suprabiologică din Împărăția lui Dumnezeu are un caracter cu totul diferit. În cadrul ei se realizează numai valorile absolute ce aparțin acelor bunuri a căror însușire nu reclamă împărțirea și distrugerea lor; dimpotrivă, cu cît numărul de persoane care au acces la ele este mai mare, cu atît mai de preț devine aprehendarea lor. În această Împărăție nu există funcții precum nutriția sau relațiile sexuale; se poate spune totuși că există în ea un analog al acestor activități sub forma întrepătrunderii tuturor corpurilor; relația respectivă este însă într-atît sublimată și transfigurată încît nu mai poate fi exprimată prin cuvinte împrumutate din limbajul nostru uzual.

Viața suprabiologică din Împărăția lui Dumnezeu este absolut valoroasă sub toate aspectele sale. Cît privește viața noastră psihomaterială, ea este absolută doar parțial și anume în măsura în care constituie o modalitate de realizare a valorilor suprabiologice; totuși, ceea ce este în această viață doar parțial valoros se supune morții; întreaga noastră viață biologică are o semnificație

obiectivă doar ca o treaptă în înălţarea spre viaţa veşnică şi desăvîrşită din Împărăţia lui Dumnezeu.

Lipsită de plenitudinea absolută a existenţei, viaţa biologică nu oferă nici unei fiinţe o satisfacţie deplină; de aceea ea constă întotdeauna nu atît în actele de autoconservare, cît în cele de transformare creatoare şi în căutarea de căi noi. „Tendinţa primordială a vieţii“, spune Max Scheler, „rezidă nu în adaptarea la un mediu dat, ci în depăşirea limitelor acestuia, în lărgirea lor şi în cucerirea unui mediu nou; aşadar, principiul luptei pentru existenţă apare în prim-plan numai întrucît tendinţa primordială a depăşirii limitelor mediului începe să stagneze şi să cedeze locul celeilalte tendinţe — a simplei adaptări la mediul dat“. Depăşirea neobosită a mediului dat de către orice fiinţă este consecinţa aspiraţiei la idealul absolut. Pe primele trepte ale dezvoltării naturii, chiar în cadrul existenţei preumane, se manifestă nu numai tendinţa de a trăi în limitele nevoilor curente de autoconservare, ci şi tendinţa de a crea ceva lipsit de orice legătură cu folosul şi cîştigul proprii. Viaţa fiinţei care manifestă asemenea aspiraţii poartă, într-un fel sau altul, pecetea nobleţei, demnităţii şi frumuseţii. Este vorba de prefigurări ale comportamentului moral al omului, care trebuie analizate mai în detaliu, întrucît contribuie la clarificarea unor particularităţi ale moralei omului.

Capitolul IV

Prevestitorii moralei în natura preumană

În concepţia lui Vl. Soloviov, evoluţia naturii rezidă în crearea stadiilor premergătoare şi a condiţiilor integrităţii lumii. Stadiile sînt asimilate celor cinci regnuri: *mineral*, *vegetal*, *animal*, *universul omului* şi *Împărăţia lui Dumnezeu*. Ele „reprezintă o *linie ascendentă* bine determinată şi caracteristică în care se înscrie exigenţa din punctul de vedere al sensului moral ce se realizează în procesul material al dumnezeirii"[1]. Fiecare regn se specifică prin anumite trăsături: „Pietrele şi metalele se disting de orice altceva prin suficienţa lor excesivă şi prin conservatism... Încremenite în visările lor, plantele *se întorc* instinctiv spre lumină, căldură şi umiditate. Animalele *caută*, prin intermediul *senzaţiilor* şi *mişcărilor* lor nestingherite, să satisfacă din plin nevoile simţurilor: saţietatea, satisfacţia sexuală şi bucuria de a trăi (jocurile şi cîntecele lor); ... umanitatea în starea ei naturală aspiră în mod conştient şi cu ajutorul ştiinţelor, artelor şi instituţiilor sociale la îmbunătăţirea *vieţii* sale, reuşeşte s-o perfecţioneze în diferite privinţe şi, în fine, se ridică pînă la ideea perfecţionării necondiţionate. Umanitatea considerată în latura ei spirituală sau ca o creaţie a lui Dumnezeu nu doar *înţelege* cu mintea, dar şi *primeşte* cu inima şi fapta această desăvîrşire necondiţionată ca pe un *principiu real a ceea ce trebuie să fie în toate* şi se străduieşte să-l realizeze pînă la capăt, adică să-l transpună în viaţa întregului univers"[2]; „... fiecare tip nou reprezintă o *nouă condiţie* necesară pentru atingerea scopului suprem şi final — apariţia reală în lume a ordinii morale desăvîrşite, a Împărăţiei lui Dumnezeu sau « libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu ».

---

[1] Vl. Soloviov, *Îndreptăţirea binelui*, Humanitas, 1994, p. 228. (*N. t.*)
[2] *Ibidem*, p. 229.

Pentru ca o ființă să fie capabilă de realizarea scopului său suprem sau de dezvăluirea propriei sale semnificații, ea trebuie mai întîi să *existe, să fie vie, conștientă, rațională* și, în fine, deja *desăvîrșită*"[3].

Fiecare regn anterior servește drept „materie" pentru regnul care îi urmează: el produce instrumente și organe cu ajutorul cărora activitățile regnului mai evoluat devin mai consistente și mai valoroase. Astfel, substanța anorganică constituie baza funcțiilor vegetale, plantele — baza funcțiilor animale, animalele — baza activității raționale.

Întrucît tipurile inferioare de existență nu *se pierd* ci se *unifică* întru activitatea mai elevată, „procesul universal se înfățișează nu numai în dimensiunea dezvoltării și perfecționării, dar și ca un proces de *concentrare a universului*. Plantele înglobează, sub raport fiziologic, mediul înconjurător...; animalele... înglobează pe plan psihic (în conștiința lor) un cerc mai larg de fenomene care intră în raport cu ele prin senzații; omul, în plus, cuprinde cu rațiunea sfere de existență mai îndepărtate și neînregistrabile direct de senzațiile lui; ... el poate să cuprindă totul într-o singură noțiune sau să înțeleagă sensul universului; în fine, Dumnezeu-omul sau Logosul este capabil nu numai de gîndire abstractă, dar și de realizare practică a sensului universului sau a ordinii morale desăvîrșite, îmbrățișînd și corelînd totul prin puterea personală și vie a iubirii"[4].

Întregul proces al evoluției *normale* se desfășoară în cele din urmă sub conducerea puterii Supramundane. Naturalistul care nu vede în lume decît un joc al forțelor mecanice consideră că fiecare tip de existență naturală apărut mai tîrziu este în întregime produsul tipurilor anterioare. Filozoful care recunoaște caracterul rațional al evoluției și o apreciază ca pe o întrupare crescîndă a valorilor și semnificațiilor nu poate accepta ideea *condiționării ei totale* și exclusive de către factorii mecanici, inferiori sub raport valoric. O dată înțelese noțiunea de valoare și scara ierarhică de valori, nu se poate nega că ideea valorilor inferioare implică, prin însuși sensul ei, ideea valorilor superioare și, în ultimă instanță,

[3] *Ibidem*, p. 236.
[4] *Ibidem*, pp. 236–237.

ideea valorii atotcuprinzătoare absolute: Dumnezeu și Împărăția Domnului. La fel, *realizarea* valorilor naturii în sens ascendent presupune o *structură inteligibilă a naturii*, atestă, deși în alt registru al existenței, realitatea valorii absolute a lui Dumnezeu și a Împărăției Lui, și coparticipă la efortul ființelor naturii de a urca mai sus. „Din faptul că formele ori tipurile superioare de existență apar sau se dezvăluie în urma celor inferioare nu reiese că ele sînt produse ale acestora din urmă. Ordinea esenței nu este aceeași cu ordinea fenomenului. Din punct de vedere metafizic, formele și stările superioare, pozitive și împlinite ale existenței le precedă pe cele inferioare, deși apar și se dezvăluie mai tîrziu. Prin aceasta nu se neagă evoluția, care este o realitate incontestabilă, dar a afirma că ea conduce la crearea formelor superioare exclusiv pe baza celor inferioare, adică din nimic, înseamnă a substitui un fapt real printr-o aberație logică. Evoluția formelor inferioare de existență nu le poate produce prin sine însăși pe cele superioare, dar ea creează condițiile materiale sau mediul corespunzător pentru manifestarea sau relevarea tipului superior... Condițiile fenomenului își au originea în evoluția firească a naturii, iar ceea ce ni se arată nouă este de la Dumnezeu."[5]

Teoria privind aspirația lumii către Dumnezeu ca principiu de valoare absolută este larg răspîndită în cadrul filozofiei. În concepția lui Aristotel, lumea în ansamblu năzuiește spre divinitate ca spre scopul ei final. (Alte exemple vezi în cartea mea *Valoare și existență*, cap. II. Ideea este de largă circulație în filozofia medievală, renascentistă și nu rareori se întîlnește în filozofia modernă.)

Așadar, dacă abordăm natura și dezvoltarea ei ca un tot unitar, nu putem să nu subscriem cercetării întreprinse de Spencer în etica sa referitoare la comportarea ființelor vii din primele faze ale existenței regnului animal. În cel de al doilea volum al *Principiilor eticii* el afirmă că „animalele prezintă ceva care merită să fie numit moralitate". „Pasărea-mascul care își hrănește partenera pe timpul clocitului ne provoacă un sentiment de aprobare. Găina care refuză să clocească stîrnește repulsie, în timp ce cloșca ce-și apără puii ne stîrnește uimirea."

---

[5] *Ibidem*, p. 235.

„Faptele egoiste ca și cele inspirate de dragoste pentru ceilalți, pe care le săvîrșesc animalele, trebuie apreciate drept bune sau rele. O veveriță care își adună hrana pentru iarnă acționează, credem, așa cum trebuie să acționeze orice veveriță. Și invers, o veveriță care din lene nu-și asigură rezerve și moare de foame este privită ca demnă de pedeapsă pentru nepăsare. Un cîine care, fără să opună rezistență, cedează osul unui alt cîine și fuge speriat de la locul cu pricina este numit laș — cuvînt ce exprimă dezaprobare."

În capitolul „Conștiința morală la animale", Spencer citează din datele observației remarcabile a lui Th. M. Jones asupra cîinilor și poneilor, date care demonstrează existența la animale a unor elemente de moralitate.

Haeckel — naturalistul de orientare hilozoistă — consideră oportună utilizarea termenului de „morală" chiar în cercetarea vieții animalelor monocelulare atunci cînd acestea se constituie în colonii. „Adaptarea celulelor reunite ale mai multor indivizi la condițiile comune de existență oferite de lumea exterioară — spune el — o constituie baza fiziologică a unor germeni ai moralei protozoarelor. Toate ființele monocelulare care renunță la viața lor izolată și se unesc în societăți sau colonii celulare se văd constrînse a-și limita egoismul natural și a face concesii în direcția altruismului de dragul comunității intereselor sociale. Chiar în cadrul coloniilor sferice de volvox și Mogesphära, forma specifică, modul de deplasare și „moravurile" legate de înmulțire rezultă dintr-un compromis între pornirile egoiste ale celulelor, luate separat, și trebuințele altruiste ale asocierii lor.[6]

Cu prilejul călătoriei prin Asia de Est, cunoscutul anarhist și geograf P. Kropotkin a ajuns, pe baza observațiilor proprii, la concluzia că nu lupta pentru existență între indivizii aceleiași specii de animale, ci, dimpotrivă, fenomenul de întrajutorare intraspecifică și chiar interspecifică este larg răspîndit în natură. „Oriunde mi-a fost dat să privesc viața animală cu marea ei agitație și profunzime — de pildă, să observ viața lacurilor în timpul primăverii, unde zeci de specii de păsări și milioane de exemplare se împerechează pentru reproducerea noii generații; sau coloniile supraaglomerate de rozătoare, sau să asist la migrația păsărilor care atunci avea loc,

[6] Haeckel E., *Die Lebenswunder*, 1904, p. 478, cap. XVIII. (*N. a.*)

la scară curat americană, în lungul văii Ussuri; sau migrația masivă de căprioare la care am fost martor în preajma Amurului și în timpul căreia zeci de mii de asemenea animale inteligente părăseau un teritoriu imens peste care se așezase un strat gros de zăpadă și se adunau în turme numeroase pentru a traversa Amurul în strîmtoarea Micului Hangan — în toate aceste scene din viața animalelor, care s-au derulat în fața ochilor mei, am constatat o întrajutorare dusă atît de departe încît te făcea să te gîndești, fără să vrei, la imensa importanță pe care ea trebuie s-o aibă pentru întreținerea vieții fiecărei specii, pentru conservarea ei în economia naturii și pentru viitoarea ei evoluție."[7]

Să mă refer doar la cîteva fapte pe baza cărora Kropotkin susține ideea principală a cărții sale. Răsturnat pe spate, crabul întîmpină mari greutăți în a-și reveni în poziția normală, și atunci îi vin în ajutor alți crabi, care depun eforturi considerabile pentru a-l scoate din încurcătură. Puii părăsiți sînt hrăniți adesea de păsările care aparțin unei alte specii. Kropotkin povestește despre un caz concret de acest gen, dar cred că acestea sînt îndeobște cunoscute și că orice iubitor al naturii a asistat la un asemenea fenomen măcar o dată în viața lui. La fel de cunoscut este și spectacolul oferit de păsările mici care se adună în stol și atacă păsările de pradă, cum ar fi uliul sau vulturul. Este și mai interesant să urmărim cum rîndunica, de pildă, cu zborul ei rapid și înalt, atacă o pasăre de pradă, ciupind-o din zbor. Familiile de păsări (cocorii, papagalii), de rozătoare (hîrciogii, castorii), de rumegătoare (antilopele, caprele, oile) ș.a. ne oferă o mulțime de exemple de întrajutorare prin organizarea pazei, a apărării în comun de inamic, îngrijirea invalizilor etc. Unele specii de maimuțe „manifestă o grijă deosebită față de semenii lor și în timpul retragerii nu-l părăsesc pe congenerul rănit pînă cînd nu se asigură că a murit și că este cu neputință să-i redea viața. Prietenia între animale sau între animal și om este adesea atît de puternică încît animalul se prăpădește de amărăciune și dor după prietenul mort.

Cît de mare poate fi sensibilitatea animalului față de suferința altuia reiese din întîmplarea pe care mi-a povestit-o pictorul Piascovski. În timp ce patina, P. a lovit cu piciorul, din greșeală,

---

[7] Kropotkin P., *Vzaimnaia pomoșci kak faktor evoliuții* (*Întrajutorarea ca factor al evoluției*), 1907. (*N. a.*)

un cîine care, scheunînd disperat, s-a retras în stufăriș. Pictorul a început să-l strige, dar cîinele refuza să se arate; atunci pictorul însuși a intrat în stufăriș și a început să geamă, chemînd cîinele cu o voce suferindă; acesta a ieșit imediat și s-a apropiat de el. Despre un caz formidabil de comportare altruistă a doi cîini l-am auzit povestind pe profesorul de zoologie A. I. Petrunchevici. Cu cincizeci de ani în urmă el își petrecea iernile la moșia tatălui său din județul Tver. Într-o zi, cîinele de curte s-a apropiat precipitat de fiecare membru al familiei Petrunchevici și a început să-i tragă de haine invitîndu-i parcă să-l urmeze. Cîinele i-a condus în pădure, unde în zăpadă stătea culcat un alt cîine, care acoperea cu labele un copil nou-născut. S-a aflat mai apoi că într-un sat învecinat o țărancă nemăritată născuse copilul și îl abandonase în pădure. Era un ger cumplit și cîinii i-au salvat viața.

Din investigațiile lui Kropotkin reiese că întrajutorarea constituie un factor al evoluției mai puternic decît lupta pentru existență și dispariția celor neadaptați la mediu. Vorbind despre dispariția celor neadaptați în timpul unor catastrofe, cum ar fi inundațiile, seceta sau ploile torențiale, gerul excesiv, războaiele etc., Kropotkin ajunge la concluzia că în cazul în care ar acționa doar acest din urmă factor, „regula generală a regnului animal ar fi regresul". Cei care supraviețuiesc foametei sau epidemiilor grave de holeră, variolă sau difterie — la scara lor din țările necivilizate — nu sînt deloc dintre cei mai puternici, mai sănătoși ori mai inteligenți. „Ceea ce se poate obține prin selecția naturală în perioadele de catastrofă se reduce la conservarea exemplarelor înzestrate cu cea mai mare rezistență la diversele genuri de privațiuni. Acesta este rolul pe care îl joacă selecția naturală în rîndurile cailor siberieni și ale cornutelor. Rezistența lor este într-adevăr remarcabilă: la nevoie, se pot hrăni cu mesteacănul polar, suportă frigul și foamea. În schimb, calul siberian poate duce doar o jumătate din povara pe care calul european o poartă fără efort." „Nici un băștinaș din țările necivilizate nu rezistă comparației cu un european. Băștinașii pot ușor îndura foamea și frigul, dar puterile lor fizice sînt cu mult inferioare în raport cu forțele unui european bine hrănit, iar progresul lor intelectual este de o încetineală dezesperantă." „Condiții mai bune de selecție progresivă se creează prin *eliminarea competiției*, prin întrajutorare și sprijin reciproc." Sprijinul reciproc și viața în comun, spune Kropotkin, contribuie la prelungirea vieții, măresc

puterile fiecărui individ care, prin unirea cu puterile celorlalți indivizi, asigură condițiile unei mai bune diviziuni a muncii și unei mai mari diversificări a activităților, stimulează generalizarea și utilizarea experienței acumulate, viața intelectuală în genere. Globul pămîntesc a fost cucerit nu de speciile prădătoare, ci de cele pașnice. La congresul zoologilor ruși, N. A. Severțev spunea că unele subspecii de șoimi „sînt înzestrate cu o constituție aproape ideală pentru agresiune și totuși sînt pe cale de dispariție, în timp ce alte subspecii de șoimi care se asociază prosperă". Pe de altă parte, o pasăre sociabilă, precum rața, „nu are o constituție prea robustă, dar practică o relație de întrajutorare și, potrivit datelor existente, ea tinde realmente, prin toate speciile și subspeciile sale, să se răspîndească pe întreg globul pămîntesc".

Însăși structura anatomică a corpului multor animale arată că scopul vieții lor nu se reduce la autoconservare și la satisfacerea exclusiv a nevoilor egoiste. În societățile de furnici și termite există indivizi al căror aparat digestiv răspunde în parte nevoilor vieții lor personale, dar totodată este adaptat pentru hrănirea altor membri din colonia respectivă. La toate mamiferele, sfîrcurile mamelelor nu au nici o utilitate pentru viața individuală. Filozofului care susține ideea egoismului generalizat trebuie să i se atragă atenția asupra mamelelor femelei care alăptează: plăcerea pe care o încearcă în timpul alăptării este expresia vieții ei prin această ființă minusculă și dragă, nicidecum prin închiderea în sine.

După cum se știe, lupta pentru existență nu creează noi însușiri ale organismului: ea poate contribui la evoluție doar în mod indirect, și anume prin aceea că indivizii care posedă o nouă însușire, dobîndită sub acțiunea unor cauze de regulă necunoscute și utilă autoconservării, au mai multe șanse de supraviețuire decît indivizii cărora le lipsește: în consecință, noua însușire se transmite și se consolidează. Nici întrajutorarea nu creează noi însușiri; ea contribuie doar la conservarea și transmiterea însușirilor care au apărut de sine stătător. Dar superioritatea întrajutorării în raport cu lupta pentru existență constă în faptul că cea dintîi duce la conservarea exemplarelor — deopotrivă puternice și slabe din punct de vedere biologic — cu cele mai variate însușiri; sporesc astfel splendoarea și diversificarea vieții în ansamblu. Conform teoriei evoluționiste pe care o susțin, (în afara considerațiilor de mai sus, vezi cartea mea *Intuiția sensibilă, intelectuală și mistică*, cap. VI)

noile însușiri apar ca tipuri noi de viață, create de ființele care aspiră la creșterea plenitudinii vieții și nu se mulțumesc niciodată cu starea dobîndită. Multe din aceste însușiri ca, de pildă, activitatea intelectuală rafinată, străină de scopuri practice, creația artistică etc. întruchipează valori superioare, suprabiologice, cuantumul forțelor necesare realizării lor fiind aproape întotdeauna corelat cu slăbirea energiei angajate în lupta pentru existență. Reiese clar de aici că dezvoltarea formelor superioare de viață este posibilă numai într-un mediu în care întrajutorarea este generalizată.

Evoluția normală ca apropiere de idealul perfecțiunii absolute presupune nu numai anumite forme de altruism — dragoste, prietenie, simpatie, comunicativitate — manifestate în relațiile cu celelalte ființe vii, ci și iubirea de frumos, de știință și libertate, de propria demnitate și de tot ce poartă însemnele rasei, îndeplinirea exemplară a oricărei funcții etc. Aspirația către toate aceste valori se regăsește și în natura preumană.

Vînător pasionat, îndrăgostit de natură, Turgheniev cunoștea bine caracterul de mare noblețe al unor animale. În povestirea „Stafii" el descrie poetic zborul în înaltul cerului al cocorilor — păsări inteligente și fascinante. „Păsările mari și frumoase (treisprezece la număr) zburau în formă de triunghi, dînd din aripi rar și percutant. Cu gîtul și labele bine întinse, cu pieptul ridicat, înaintau avîntat și atît de rapid încît aerul din jur producea un fluierat. Era un miracol să vezi la o asemenea înălțime și depărtare de tot ce e viu o viață atît de intensă, de înflăcărată și o voință atît de fermă. Despicînd necontenit și triumfător tăriile, cocorii comunicau din cînd în cînd cu călăuza lor, și în aceste strigăte răsunătoare, în acest dialog purtat în văzduh era ceva semeț, grav, ceva ce aducea a siguranță indestructibilă. « Vom ajunge, nu-i așa, chiar dacă nu-i ușor » — păreau a spune încurajîndu-se reciproc. În clipa aceea mi-a trecut prin cap că în Rusia — ca de altfel în întreaga lume — se găsesc prea puțini oameni care să semene acestor păsări." O asemenea rasă nobilă se produce, într-adevăr, prin selecția de-a lungul mai multor generații a unor ființe capabile de autodeterminare, în stare să învingă lașitatea, indolența, lenea, să domine senzualitatea moleșitoare, să prețuiască libertatea, forța și armonia vieții mai mult decît satisfacerea unor nevoi fiziologice. Cîntecul păsărilor, solo sau în cor, dansurile animalelor, jocurile

lor, frumusețea formelor lor corporale, atracția pentru podoabe luate din mediul înconjurător (de pildă, la păsările ce-și înfrumusețează cuiburile cu obiecte strălucitoare) — toate aceste manifestări nu pot fi înțelese doar prin prisma nevoilor biologice. În Cartea lui Iov, Dumnezeu vorbește de frumusețea strutului, de curajul calului care „bate pămîntul cu copita și mîndru de puterea lui pornește spre taberele înarmate", „își bate joc de primejdie și n-are nici o teamă și nu se dă înapoi dinaintea sabiei" (Iov, 39).

Este vorba de virtuți care nu au nimic comun cu autoconservarea. Pe urmele lui Francisc din Assisi, filozoful mistic Bonaventura vede în întreaga natură darurile Sfîntului Duh. „Aproape toate creaturile", spune el „posedă însușiri nobile. Leul — curajul, mielul — blîndețea, stînca — duritatea, șarpele — înțelepciunea."

Majoritatea sfinților consideră că aspectul pozitiv al naturii rezidă în înălțarea ei spre Dumnezeu și în slujirea Lui. Dostoievski redă această însușire în manieră artistică prin cuvintele starețului Zosima: „În tinerețea mea am colindat cu părintele Anfim întreaga Rusie, strîngînd oboluri pentru mînăstire, și într-o noapte am rămas în mijlocul pescarilor pe malul unei ape mari, pe care umblau în sus și-n jos vasele. Alături de noi a poposit un flăcăiaș de vreo optsprezece ani, plăcut la înfățișare... Băiatul privea cu ochii lui limpezi și duioși cuprinsurile. Era o noapte senină, blîndă și caldă, o noapte de iulie. Aburi se ridicau de pe fața rîului ce curgea în matca-i largă, făcînd să adie spre țărm o suflare răcoroasă; peștișorii se zbăteau cînd și cînd în apă, păsărelele amuțiseră, întreaga fire, molcomită, se închina cucernic lui Dumnezeu. Numai eu și cu băiatul acela privegheam, stînd împreună de vorbă despre frumusețea lumii acesteia și despre nepătrunsa ei taină. Fiecare firicel de iarbă, fiecare gîză, furnică sau albină aurie, deși lipsită de judecată, își cunoaște, ca prin minune, drumul, mărturisind astfel cereasca taină pe care o împlinește necontenit... Hristos, înainte de a fi lîngă noi, e alături de ființe necuvîntătoare... Dumnezeu este unul și același pentru toți, orice făptură, orice lighioană, orice frunzuliță năzuiește către El, cîntă slava Lui și aleanul și-l mărturisește lui Hristos, i-l mărturisește în neștire."[8]

---

[8] F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, EPLU, București, 1965, p. 401. (*N. t.*)

Depăşirea limitelor propriei existenţe echilibrate comportă anumite riscuri, dar tot ceea ce este viu şi vital le ignoră cu desăvîrşire.

Cei trei palmieri din admirabilul poem al lui Lermontov cu acelaşi titlu se înalţă într-un deşert pustiu deplîngîndu-şi destinul:

... Uscaţi să fim, azi, ivitu-ne-am ieri?
Pustia-n zadar am umbrit din născare,
De vînt clătinaţi, potopiţi de dogoare
Privirea cuiva mîngîind niciodat'?[9]

Poetul ştie că în natură nici o fiinţă nu este închisă în sine, că multe din ele doresc să se pună în serviciul unor sfere superioare de existenţă, fie chiar şi cu preţul vieţii lor. Palmierii au satisfăcut nevoile omului şi au pierit.

În opera poetică „Licurici" scriitorul ceh Karafat descrie viaţa tuturor fiinţelor ca pe o continuă supunere celor două porunci: a-ţi împlini propria menire şi a-L asculta pe Dumnezeu.

Constatînd aservirea unor niveluri ale naturii faţă de altele şi o largă răspîndire a unor valori — cum ar fi frumosul — care se întîlnesc pînă şi la fiinţe dintre cele mai primitive, nu putem, desigur, considera că în toate cazurile asemenea însuşiri sînt efectul activităţilor depuse de chiar aceste fiinţe inferioare. Natura în ansamblul ei constituie un întreg organic, ierarhic structurat. Aşa cum în cazul plantei frunza şi rădăcina sînt organe ale întregului, aşa cum în cazul animalului inima, ochiul, muşchiul se subordonează organismului, tot astfel întregul regn animal face parte dintr-o totalitate organică mai complexă a planetei noastre, care este şi ea o fiinţă vie unitară, iar întreaga biosferă (totalitatea plantelor şi animalelor) este organul ei. Multe cazuri de aservire a unor fiinţe de către alte fiinţe îşi pot găsi explicaţia tocmai prin impactul unui agent de demnitate mai înaltă, care le cuprinde şi le armonizează acţiunile. Un caz remarcabil de acest gen din viaţa plantelor şi a insectelor face obiectul unei reflecţii speciale din partea filozofului E. Becher. În urma înţepăturii unei insecte plantele formează gale în care se dezvoltă larvele insectei. Planta respectivă serveşte de minune larvele fără să obţină un folos propriu, ba chiar

[9] M. I. Lermontov, *Poezii*, Editura Univers, 1977, p. 66. (*N. t.*)

dăunîndu-și: ouăle și mai apoi larvele sînt apărate împotriva dăunătorilor de tegumentul dur al galei, în interiorul căreia se dezvoltă un țesut suculent ce le servește drept hrană. În momentul în care larva urmează să se transforme în crisalidă, gala se deschide într-un fel sau altul, în funcție de natura plantei. Asemenea manifestări uimitoare de servire „altruistă" a unor ființe de către altele nu pot fi explicate nici în perspectiva darwinismului nici în cea a lamarckismului. Pentru Becher singura cale de explicație constă în acceptarea ideii de ființă psihică supraindividuală care unifică regnurile animal și vegetal (*Die fremddienstliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen*).

Frumusețea celor mai simple specii de animale și plante poate fi cel mai ușor explicată prin influența agenților superiori care cuprind domenii vaste ale vieții de pe planeta noastră. Nu trebuie însă uitat faptul că și cel mai simplu agent substanțial este o ființă liberă și relativ autonomă. Chiar și o radiolarie sau anemonă marină fac parte din organismul agentului suprem, servesc scopurilor lui și i se supun în măsura în care îi împărtășesc, măcar în parte, năzuințele și aderă într-o oarecare măsură la valorile realizate de el. Toate cazurile de servire a unor ființe de către altele confirmă astfel teza de bază, necesară elaborării sistemului eticii; faptele tuturor ființelor sînt condiționate de năzuințe complexe în componența cărora intră nu numai iubirea de sine, ci și momentul trăirii dezinteresate a valorilor obiective. Înaintarea accelerată spre împlinirea valorilor superioare se realizează pe calea particulară a inițierii intime a ființelor inferioare în viața superioară în momentul unirii lor cu agenții care se situează pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare, altfel zis cînd devin organele corpului lor. Ceea ce face posibilă această strînsă legătură între agenți este *unitatea lor abstractă de ființare* pe baza căreia devine realizabilă intuiția, iubirea față de existența individuală a altuia și dezvoltarea treptată a unității concrete de ființare.

Evoluția normală, adică mișcarea ascendentă a creaturii — de la electron pînă în pragul Împărăției lui Dumnezeu — nu se prezintă ca o simplă contemplație a totalității valorilor armonios organizate și nici ca o creștere treptată a gradului de intensitate privind năzuința spre ele și realizarea lor; chiar și evoluția normală constă în aceea că fiecare ființă se raportează preferențial la ansamblul

de valori, fragmentează idealul unitar și, perturbîndu-i armonia, înfăptuiește doar un aspect insignifiant al acestuia, complicîndu-și pe parcurs comportamentul prin familiarizare cu noile valori.

Pentru a înțelege rațiunea acestui proces e suficient să ne dăm seama că pe treptele inferioare ale naturii anorganice agenții, izolați unul de celălalt, posedă o forță minimă de creație și sînt total lipsiți de conștiință și știință. E drept că poartă în subconștientul lor întreaga lume și principiul Supramundan cu toate valorile corespunzătoare, ceea ce face ca ei să fie atrași în mod inconștient spre culmea perfecțiunii și să fie mai puțin satisfăcuți de treptele inferioare ale existenței. Ca să devină însă desăvîrșiți, ei trebuie să-și dea seama de păcatul iubirii de sine, să renunțe la ea, să intre în comuniune cu toate ființele lumii și cu Dumnezeu, să conștientizeze și să cunoască întregul sistem de valori în corelația lor armonioasă și, recuperînd astfel puterea absolută de creativitate, să-și împlinească propria menire, să contribuie în mod specific la creația sobornicească a Împărăției lui Dumnezeu. Victoria deplină asupra egocentrismului este posibilă abia după mai multe încercări ale agentului de a-și complexifica viața și de a-și mări puterea prin unirea cu ceilalți agenți, renunțînd adesea la iubirea de sine atît cît este necesar în contextul relațiilor interne, pentru coordonarea propriilor activități în vederea atingerii scopurilor comune, parțial egoiste, parțial călăuzite de dragoste comună față de valorile obiective. Totodată, potrivit ideii lor normative și deci menirii lor individuale, diferiți agenți optează, în funcție de predilecția fiecăruia, pentru diferite valori obiective din întregul armonios al idealului de perfecțiune. Astfel, în nici o etapă a evoluției normale idealul nu este atins, dar diversele lui aspecte separate se înfăptuiesc simultan, ceea ce este necesar pentru îmbogățirea experienței ființelor aflate în plină dezvoltare și pentru accelerarea evoluției lor.

E limpede așadar că și evoluția normală se desfășoară pe căi diferite, înaintează pe linii paralele. Virtutea specifică a leului este curajul, a mielului — blîndețea, a albinei — simțul comunitar etc. Chiar și în limitele aceleiași specii, mai ales la agenți cu o individualitate pregnantă, cum ar fi oamenii, dezvoltarea are loc pe mai multe căi diferite. Așa se explică *multiplicitatea codurilor morale* ale diferitelor popoare, caste, clase și chiar ale unor persoane singulare. Această problemă importantă va constitui tema capitolului următor.

Situația se complică și mai mult prin aceea că evoluția se desfășoară pe calea căutării *libere* a formelor de viață mai complexe și prin intermediul unei creații libere. De aceea, pe lîngă multiplele linii ascendente sînt posibile și traiectorii ale evoluției care o deviază sau duc la o fundătură din care nu se poate ieși fără eforturi considerabile. Nu numai atît: evoluția, cum s-a mai spus, poate urma și o cale descendentă care o îndepărtează de la Împărăția lui Dumnezeu. Nu este exclus ca evoluția să ia forma unei lupte conștiente sau instinctive împotriva lui Dumnezeu și a valorilor Împărăției Lui. Destinată să potențeze forțele și capacitățile ce contribuie la creșterea răului, această evoluție poate fi numită *satanică*. Contele E. N. Trubețkoi vede în fiecare ființă un chip *diurn* sau unul *nocturn*: țipătul metalic al bufniței, urletul prelung al lupului și miorlăitul unui cotoi îndrăgostit pe acoperiș — spune el — sînt percepute ca *întuneric sonor*; și invers: „imnul solar al cocorului" exprimă „triumful soarelui de amiază"[10].

De latura întunecată a vieții naturii ține, de pildă, comportarea cucului. Masculul și femela se remarcă printr-un apetit sexual exacerbat. Femela se dă cîtorva masculi la rînd. Ea însăși nu clocește, ouăle depunîndu-le în cuibul altor păsări. Toată grija ei maternă se reduce la „vizitarea" cuibului unde și-a depus ouăle și la izgonirea din acesta a unor pui aparținînd stăpînilor lui. Puiul de cuc este atît de lacom încît părinții lui adoptivi nu sînt în stare să procure hrana în cantitate suficientă pentru întreaga familie. Agresiv, puiul de cuc își însușește cea mai mare parte a hranei, încît puii stăpînilor slăbesc și adesea mor de foame. Mai mult, puiul de cuc se vîră sub ei, îi răstoarnă pe spate și îi aruncă din cuib[11].

Unele specii de păianjen manifestă un soi de *haine dans l'amour*[12], comportarea lor semănînd oarecum cu cea a Cleopatrei: după împerechere, femela devorează masculul, dacă acesta nu se grăbește să plece. Termitele au moravuri și mai odioase. Viața lor comunitară este extrem de complexă și uimitor de raționalizată. Toate funcțiile indivizilor sînt socializate; individul este coborît la rang de organ al întregului comunitar, și nu are, pare-se, ca

---

[10] E. Trubețkoi, *Smîsl jizni* (*Sensul vieții*), 1918, p. 138. (*N. a.*)

[11] A. Brehm, *Thierleben*, 3-te, Aufl. Bd. 5, p. 79. (*N. a.*)

[12] Ură în iubire — în franceză în original. (*N. t.*)

atare, nici o valoare. Aşa, de pildă, atunci cînd într-o colonie se află un număr prea mare de soldaţi, o parte din ei încetează să primească hrană şi mor de foame. Dacă ei se luptă cu duşmanii pătrunşi în colonie şi există pericolul înfrîngerii, muncitorii astupă intrările şi îi condamnă pe intruşi la pieire. Regina termitelor, grasă şi imobilă, îşi depune necontenit, zi şi noapte, ouăle, cu frecvenţa de un ou pe secundă, iar muncitorii o hrănesc de asemenea fără încetare. Atunci cînd fecunditatea ei diminuează, muncitorii nu o mai hrănesc, ea moare, şi trupul ei este devorat de congeneri. Există o specie de termite în cadrul căreia o parte din larve este folosită ca hrană pentru restul membrilor comunităţii: aceste larve cu picioruşele roase, condamnate la imobilitate, se îngraşă şi servesc drept carne vie, utilizată ca rezervă de hrană (vezi excelenta carte *Viaţa termitelor* de Maeterlinck, scrisă pe baza foarte multor investigaţii ştiinţifice).

Organizarea raţională a vieţii, hărnicia, supunerea smerită faţă de întregul comunitar iau uneori forme dezgustătoare, dar nu mai puţin dezgustător este modul de viaţă adoptat de fiinţele care, din dorinţa de a-şi crea condiţiile unei vieţi de huzur, aleg calea parazitismului. Trăind pe seama altor organisme, unii paraziţi regresează chiar din punct de vedere anatomic. Aşa, de pildă, viermele din specia custodelor nu are intestine şi nici gură; el absoarbe hrana prin toată suprafaţa corpului; nu are nici aparat respirator, nici aparat circulator şi nici organe speciale de simţ. În schimb, este înzestrat din belşug cu organe sexuale deopotrivă de femelă şi de mascul, fiind hermafrodit; viaţa lui se rezumă, pare-se, la nutriţia excesivă, pe socoteala altuia, şi la producerea, în cantităţi imense, a secreţiei sexuale.

Capitolul V

Pluralitatea codurilor morale și unitatea moralității

1. TIPURILE DE ABATERE DE LA IDEALUL PERFECȚIUNII ABSOLUTE

Ascensiunea către Împărăția lui Dumnezeu prin evoluția normală se desfășoară pe o mulțime de linii paralele, deoarece în comportamentul lor ființele se călăuzesc nemijlocit nu după un ideal, ci după un grup sau altul de valori, ales preferențial. Așa se face că fiecare specie de ființe are propriul ei cod de conduită. Cu cît este mai înaltă treapta de dezvoltare, cu atît este mai mare gradul de individualizare a ființelor. În cazul omului această treaptă este atît de înaltă încît nu numai omenirea în ansamblu, ci și fiecare popor, fiecare epocă istorică și chiar grupul social își au propriul lor cod moral. Fiecare cod în parte reprezintă un fragment din întregul perfecțiunii absolute, substituirea idealului unitar prin unul parțial. În *Etica* sa, N. Hartmann a descris exact percepția redusă a valorilor, cunoașterea fragmentară a binelui și răului, care sînt inerente omului și care conduc inevitabil la pluralitatea codurilor de morală. El vorbește de morala curajului, mîndriei, smereniei, de morala puterii, frumosului, compasiunii etc. Și în interiorul fiecărui sistem etic autorul dezvăluie deosebiri cum ar fi, de exemplu, subordonarea față de autoritate la unii, căutarea pe cont propriu a adevărului la alții etc. (*Ethik*, pp. 142, 34, 36). Ideii de evoluție normală îi corespund perfect numai codurile parțiale de morală a căror deficiență rezidă în incompletitudine și unilateralitate. Persoana care se conduce după un asemenea cod nu neagă valorile care rămîn în afara lui, ci pur și simplu nu-și dă seama de existența lor sau, cunoscîndu-și limitele, nu se străduiește să-și asume obligația de a le înfăptui, dar îi laudă și respectă pe cei care o fac. O morală de acest fel poate fi ilustrată prin codul bisericii catolice și ortodoxe, destinat mirenilor, care se deosebește de codul vieții monahale cu exigențele lui severe cum ar fi renunțarea

totală la proprietatea personală, celibatul, restricțiile alimentare riguroase. Mirenii, la rîndul lor, admițînd drept ideal îndeplinirea codului general de morală creștină, își elaborează de fapt o mulțime de coduri mai speciale în funcție de apartenența de castă sau de clasă — nobil, negustor, preot, muncitor etc. — și în funcție de profesie: medic, ofițer, pedagog. Fiecare grup pune în prim-plan valori diferite și în același timp obligații diferite; datorită caracterului limitat al puterilor umane, nici măcar virtuțile general-umane nu sînt cerute cu aceeași insistență de diferitele grupuri sociale.

Diferența între codurile morale se conturează și mai clar în cazul diverselor națiuni și state, chiar dacă ele aparțin aceluiași tip de cultură. Dar nici în acest caz diferențele nu duc la ruptură cîtă vreme dragostea sporită pentru propriul popor nu exclude conștiința datoriei de a prețui laturile pozitive ale vieții altui popor sau, cel puțin, de a nu-i dăuna acestuia.

Nu se poate totuși să nu recunoaștem faptul că morala guvernată de coduri parțiale implică totdeauna pericolul subminării relațiilor de prietenie între popoare. Atunci cînd din idealul unitar, armonios integrat, se dislocă o latură sau alta, sînt greu de evitat denaturările lui parțiale. Ele constau în nesocotirea rangului valorilor, în negarea unor valori pozitive și chiar în aprecierea unor valori negative drept pozitive, respectiv în substituirea binelui prin rău. Astfel, codul moral al cavalerului medieval preconizează duelul în caz de ofensă; dacă însă ofensatorul s-ar rușina de fapta lui, s-ar căi și ar cere scuze, ar provoca disprețul camarazilor săi și ar fi nevoit să-și părăsească anturajul, chiar dacă atitudinea sa a izvorît nu din lașitate, ci din recunoașterea moralmente motivată a propriei vinovății. Aici suveranitatea orgolioasă a individului care nu-și revocă deciziile și faptele este considerată necondiționat o valoare pozitivă și se bucură de o mai mare prețuire decît depășirea de sine în numele legii morale.

Unul din codurile de acest gen este remarcabil descris de L. Tolstoi în *Anna Karenina*: „Vronski își orînduise viața în chip fericit; își întocmise un cod personal de reguli de viață care stabileau limpede și indiscutabil ceea ce se cădea și ceea ce nu se cădea să facă. Acest cod, ce-i drept, cuprindea un cerc foarte restrîns de comportări: dar, în schimb, ele erau strict definite. Cum nu avusese prilejul să iasă din cercul acestor reguli, în orice împrejurare se găsea, el nu șovăia nici o clipă, știa totdeauna ce avea de

făcut. Aceste reguli stabileau în mod categoric că datoriile de la jocul de cărți trebuie plătite, fie și unui măsluitor, iar datoria de la croitor putea să mai aștepte, că minciuna nepermisă față de bărbat este îngăduită față de femei, că nu se cade să înșeli pe nimeni, afară de soț... că poți să insulți, însă nu trebuie să ierți nici cea mai mică jignire și așa mai departe. Regulile acestea puteau fi lipsite de logică, rele, dar nu mai erau discutate și, respectîndu-le, Vronski se simțea liniștit și putea să-și țină capul sus."[1]

În cazul codurilor denaturate trebuie făcută o deosebire între denaturarea sferei și cea a conținutului. Denaturarea sferei constă în aceea că îndatoririle morale determină numai atitudinile față de un anumit cerc de oameni: de pildă, față de membrii propriei familii, ai propriului popor, față de propria religie; aceste îndatoriri se suspendă în relațiile cu celelalte categorii de oameni. Astfel, în contextul naționalismului șovin exacerbat, dragostea pentru propriul popor se exprimă nu atît prin trăirea sentimentelor pozitive față de acesta, cît prin ura față de alte etnii. În Europa s-au intensificat asemenea stări de spirit sub ochii noștri. Dezintegrarea Europei în grupuri izolate, opuse unul altuia, a început să ia locul solidarității culturale a omenirii. Totodată, au devenit admisibile și chiar lăudabile fapte ca tăinuirea descoperirilor științifice pentru asigurarea de avantaje propriului popor, ignorarea meritelor culturale ale altora, includerea în manualele școlare a unor informații care incită la ură sau dispreț față de alte popoare, tolerarea și chiar încurajarea organizațiilor teroriste a căror acțiune este îndreptată împotriva guvernului altui popor etc. În atmosfera unor asemenea stări de spirit masificate avem nevoie de o sensibilitate morală excepțională ca să percepem răul pe care-l constituie ura față de oameni aparținînd altor rase ori altor state. Ioana d'Arc era cu adevărat o sfîntă: săvîrșind acte eroice de patriotism în timpul războiului, ea manifesta în același timp dragoste față de dușmani.

Un exemplu de denaturare a sferei ni-l poate oferi încercarea lui Aristotel de a justifica sclavagismul. El afirmă că sclavul este *proprietatea* unui alt om, adică o *unealtă* a activității practice. Stagiritul încerca să demonstreze justețea unei asemenea relații între oameni în felul următor: omul este compus din suflet și corp;

---

[1] L. Tolstoi, *Anna Karenina*, Editura Minerva, BPT, 1972, vol. II, pp. 104–105. (*N. t.*)

în mod natural și îndreptățit, sufletul trebuie să domine corpul. Această regulă poate fi transferată și în domeniul relațiilor inter-umane: există oameni a căror menire principală constă exclusiv în utilizarea forței fizice, iar cu rațiunea, pe care personal n-o posedă, ei intră în contact numai în măsura în care trebuie să înțeleagă ordinele; astfel de oameni sînt sclavi prin natura lor; pentru ei este mai bine să fie subordonați; folosul adus de ei se deosebește prea puțin de utilitatea animalelor domestice, căci ambele categorii de viețuitoare contribuie prin corpul lor la procurarea celor necesare existenței. De altfel, spune mai departe Aristotel, au dreptate în parte și cei ce condamnă sclavagismul: cuvintele „sclav" și „stare de sclav" au o dublă semnificație, desemnînd nu numai sclavia din natură, ci și sclavia datorată prescripției convenționale a legii, în virtutea căreia cei învinși devin sclavii învingătorului. Aristotel atenuează însă și acest convenționalism, precizînd că superioritatea în război se obține prin vitejie; aceasta conferă dreptul la supremație. Dar în același timp el este de acord cu cei care susțin ideea războiului drept și recunoaște faptul că în urma acestui tip de război pot uneori să devină sclavi oameni de cea mai nobilă spiță. Ținînd cont de această realitate, unii gînditori ajung la convingerea că numai barbarii pot fi transformați în sclavi. „... Și toți cîți cred așa cercetează numai despre sclavul din natură, după cum am vorbit la început, căci este necesar — zic ei — a fixa oarecari deosebiri între cei care sînt sclavi oriunde și alții cari nu sînt nicăieri."[2]

După cum reiese, Aristotel a început să elaboreze conceptul „sclav din natură" cu scopul de a justifica sclavagismul din punct de vedere juridic. S-a dovedit însă că nu există o relație necesară între sclavia juridică și cea morală. În încheiere el a ajuns la o formulare a adevărului care ar fi putut servi, după toate aparențele, drept temei al unei condamnări categorice a sclavagismului: într-adevăr, dacă un om de noblețe morală își păstrează demnitatea lăuntrică chiar avînd statutul juridic de sclav, această stare de lucruri nu ne poate lăsa indiferenți: trebuie să avem grijă ca poziția lui socială să corespundă naturii sale spirituale; dacă însă omul se dovedește sclav în plan moral datorită aservirii trupului său și

---

[2] Aristotel, *Politica*, Ed. Cultura Națională, Cartea I, p. 30.

patimilor sale ori din cauza propriei rațiuni deficitare, coborîrea lui la statutul de lucru va conduce, în majoritatea cazurilor, la o degradare și mai mare a naturii sale spirituale. Aristotel n-a mers însă prea departe în dezvoltarea acestor considerații și a intrat în istoria doctrinelor sociologice ca apologet al sclavagismului. Conceptul de „sclav din natură", elaborat de el, s-a păstrat nu numai în cultura antică, dar a fost transferat și în gîndirea creștină unde, în asociere cu dogma păcatului originar, a fost folosit pentru justificarea sclaviei juridice statuate, deși între aceasta și sclavia morală nu există nici o legătură necesară.

Exemple surprinzătoare de distorsiune a conținutului moralei pot fi întîlnite în codurile religiilor necreștine. Așa, de pildă, budismul asimilează răului orice existență personală și aproape întreaga existență universală. Motiv pentru care în concepția budismului un comportament just constă în anihilarea voinței de a trăi, în distrugerea existenței personale și în participarea la aneantizarea lumii. Compatibilă cu o asemenea viziune, iubirea se reduce la *compasiune*, adică la abținerea de a pricinui suferințe altor ființe și la ajutorul acordat în vederea eliberării lor de suferințe. Forma supremă de iubire — deplina recunoaștere a personalității celuilalt în concretețea lui specifică și participarea la sporirea individualității, la afirmarea creatoare și potențarea conținutului ei — nu este considerată benefică în perspectiva doctrinei care își propune aneantizarea lumii.

Studiul etnografic al vieții popoarelor primitive și a popoarelor ce aparțin unor arii culturale diferite de a noastră oferă cu deosebire exemple de moravuri inacceptabile din punctul de vedere al moralei creștine[3].

Să luăm ca exemplu o singură serie de fapte care exprimă atitudinea diferitelor popoare față de actul uciderii.

După cum remarcă Westermarck, cei care nu fac parte din tribul propriu sînt considerați dușmani, și uciderea lor este salutară. Unele triburi ca, de pildă, cele din arhipelagul Malaysia, nu ac-

[3] Westermarck E., *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, 2 Bd. 1907; Levy Bruhl L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*; *La mentalité primitive*; *L'âme primitive*. Cathrein V. S. J. *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung*, 3 Bd. 1914. (*N. a.*)

ceptă căsătoria bărbaților lor dacă aceștia nu au ucis cel puțin un dușman. La majoritatea indienilor din America de Nord respectul maxim este acordat omului care a scalpat cel mai mare număr de capete. Uluitoare sînt mai ales moravurile legate de atitudinea față de părinții bătrîni, față de bolnavi și nou-născuți. La chinezi, egipteni, greci, romani, la popoarele creștine precum și la o seamă de popoare primitive, uciderea tatălui sau a mamei este apreciată drept cea mai mare crimă. Dar sînt și seminții, mai ales din categoria triburilor de vînători nomazi, care au obiceiul de a-i omorî sau a-i lăsa în voia soartei pe părinții ajunși la bătrînețe: bătrînii înșiși, victime ale unei asemenea cruzimi, consimt la acest obicei. În Melanesia bătrînii sînt îngropați de vii. La fidjieni, după repetatele rugăminți ale părinților de a-i înmormînta, fiul îl sărută pe tatăl său, îl jelește și îi îndeplinește dorința. La alte popoare părinții, în loc să fie înmormîntați, sînt mîncați. Aflîndu-se într-o situație extremă din cauza bătrîneții, bolii sau a unor calamități ruinătoare, ciuccii ajung ușor la renunțare la viață; pentru îndeplinirea intenției lor, ei strîng laolaltă pe toți cunoscuții și pe toate rudele, stau de vorbă cu ei și, la un moment dat, fac semn de a fi uciși cu un cuțit pregătit dinainte, cu o lance sau prin strangulare cu o frînghie. Sînt cazuri cînd uciderea unui nou-născut este considerată la mai multe popoare primitive drept o datorie: de pildă, sînt omorîți sluții, bolnavii, copiii care, după unele indicii, sînt socotiți aducători de nenorocire (gemenii născuți cu dinți). La unele triburi din America, Polinezia, se practică obiceiul de limitare a numărului de copii: în Australia sînt lăsați să crească de regulă doi băieți și o fată, iar ceilalți nou-născuți sînt omorîți. În Sparta, la Roma, practica uciderii celor slabi și a copiilor născuți cu malformații era, după cum se știe, legalizată.

Pluralitatea codurilor moralei trece adeseori drept dovadă a justeței relativismului etic, care neagă deopotrivă existența binelui moral absolut și unitatea moralei. Cu alte cuvinte, adeptul relativismului etic afirmă că deosebirea și chiar opoziția ce apar în aprecierea etică din punctul de vedere al diferitelor popoare, epoci, caste, clase etc. sînt pe deplin legitime, deoarece nu există și nu poate exista un punct de vedere situat deasupra orizontului limitat al acestor categorii de oameni. Ne vom strădui acum să demonstrăm că lucrurile nu stau așa și că pluralitatea codurilor morale este corelată cu unitatea moralității. În același timp însă, lăsăm

provizoriu la o parte comportamentul numit mai sus satanic, care va fi abordat într-un capitol special.

2. UNITATEA MORALITĂȚII

În pofida pluralității codurilor de morală, etica poate stabili finalitatea comună a comportamentului tuturor ființelor și un sistem unitar de valori (vezi N. Hartmann, *Etica*).

În capitolul „Idealul perfecțiunii absolute“ această finalitate a fost abordată ca plenitudine absolută a existenței în Împărăția lui Dumnezeu. Aici vom supune analizei exemplele citate vizînd deosebirile codurilor de morală pentru a înțelege în ce fel, dincolo de această varietate, moralitatea își păstrează totuși un caracter unitar.

Să ne amintim mai întîi că o seamă de coduri morale se prezintă ca părți distincte ale comportamentului cu desăvîrșire unitar, respectiv ca fragmente diferite ale unuia și aceluiași întreg. În acest context, dezvoltarea moralei tinde să se elibereze de incompletitudinea și unilateralitatea fiecărui cod în parte prin inserarea în conținutul comportamentului a valorilor omologate deja de alte coduri. Un exemplu elementar de incompletitudine a codului îl constituie aplicarea unor reguli de conduită morală doar în cadrul unui cerc de persoane, cum ar fi membrii propriei familii, ai propriului popor etc.; în acest caz, sarcina dezvoltării morale rezidă în lărgirea cercului de ființe față de care atitudinea binevoitoare devine obligatorie.

Codurile morale a căror imperfecțiune constă deopotrivă în incompletitudine și în contrazicerea idealului de perfecțiune absolută reprezintă un subiect de cercetare mai dificil. La o examinare atentă însă, aceste coduri se dovedesc a fi și ele doar trasee întortocheate ale căror devieri se datorează unor circumstanțe temporare. În condițiile accentuării insistente pe o anume valoare, conştiința limitată a valorilor conduce la *supralicitarea* semnificației acesteia, și deci la *deformarea* idealului de comportament. Astfel, la un popor primitiv, înconjurat de triburi războinice și în absența unor relații dezvoltate cu acestea, orice străin de alt neam este considerat dușman, iar prețuirea vitejiei este direct proporțională cu numărul de scalpuri etalate. Concentrarea tuturor pu-

terilor sufletești, de altfel limitate, în slujba propriului trib se însoțește, natural, cu o cecitate față de valorile vieții altor triburi, și nu cu negarea ei deliberată, așa cum, de pildă, se observă din regulile de ospitalitate întîlnite chiar la cele mai războinice triburi. Unele popoare de cultură avansată, cum ar fi de exemplu grecii, care au creat mari opere de artă și au dezvoltat o viață intelectuală și socială complexă, erau încredințate, în lupta lor cu barbarii, că au dreptul să-i folosească în calitate de sclavi, ca mijloc de propășire somptuoasă a propriei culturi. Întreaga rînduire a vieții grecilor antici era atît de strîns legată de instituția sclavagismului încît abolirea lui bruscă ar fi dus la distrugerea marilor valori spirituale, vitale nu numai pentru grecii de atunci, dar și pentru noi, cei de astăzi. De aceea nu este nimic surprinzător în faptul că Aristotel, filozoful cu vederi foarte largi, considera imposibilă renunțarea la această instituție și stăruia în căutarea dovezilor care s-o justifice. Am văzut însă că noțiunea de „sclav din natură", elaborată de el, nu legitimează de fapt sclavagismul din punct de vedere juridic. În măsura în care Stagiritul se referă la cazurile de război nedrept, de posibilă înrobire a oamenilor nobili, în măsura în care socotește că oamenii subdezvoltați din punct de vedere moral sînt sclavi în toate împrejurările vieții, iar oamenii cu spirit nobil nu devin sclavi în nici o situație, el se arată, prin tot acest șir de argumente, a avea o conștiință morală asemănătoare cu a noastră: la vederea sclaviei el are mustrări de conștiință, dar mintea lui nu găsește o formulă care să exprime exact atitudinea sa față de această instituție. Credem că Aristotel ar fi găsit formula potrivită dacă ar fi recunoscut în mod sincer că sclavagismul este un rău, dar că abolirea lui ar fi fost un rău și mai mare; de aceea el trebuie tolerat un timp, ca un rău mai mic. Ecoul larg al unei asemenea idei ar fi dus la ameliorarea situației sclavilor, la apărarea lor, prin lege, de arbitrariul stăpînilor și, în cele din urmă, la desființarea sclavagismului.

Alegerea corectă a liniei de conduită este determinată nu numai de *rangul* valorilor destinate realizării, ci și de forța lor de afirmare. Teoria privind distincția între rangul valorilor și forța lor de afirmare a fost elaborată de N. Hartmann în *Etica* sa. Potrivit acestei teorii, valorile superioare depind de cele inferioare: de pildă, activitatea științifică, creația artistică, apărarea eroică a patriei în timpul războiului etc. depind de sănătatea fizică, de cali-

tatea alimentației etc. *Rangul* valorii este atestat prin *merit* în cazul realizării ei (fapte eroice) și printr-o ușoară mustrare de conștiință (sau chiar prin absența acesteia) în cazul neîmplinirii valorii respective. În ce privește forța de afirmare a valorii, ea este determinată de gravitatea răului la care dă naștere nerealizarea ei; astfel, subalimentația poate genera boli, uneori mortale, și totodată face imposibile activitatea intelectuală, actele de eroism etc., dar *conservarea* vieții biologice ca atare nu reprezintă nicidecum un bun suprem.

Ținînd seama de această corelație între rangul valorii și forța ei de afirmare, vom încerca să ne punem în locul sălbaticilor, să le înțelegem viața și comportamentul: „Cînd un sălbatic bătrîn începe să realizeze că devine o povară pentru ginta lui", spune Kropotkin, „cînd în fiecare dimineață observă că porția lui de mîncare este luată de la gura copiilor care, departe de a avea stoicismul părinților, încep să plîngă din cauza foamei; cînd zilnic tinerii sînt nevoiți să-l transporte pe umerii lor de-a lungul malurilor stîncoase sau prin junglă — sălbaticii nu dispun de cărucioare pentru bolnavi și nici de îngrijitori care să le împingă — atunci bătrînul începe să repete o vorbă pe care o au pînă în zilele noastre țăranii bătrîni din Rusia: « Trăiesc pe spinarea altuia, e vremea să dau în primire! » Zis și făcut. În asemenea împrejurări el procedează precum soldații. Atunci cînd salvarea detașamentului depinde de înaintare, iar soldatul nu mai poate merge și știe că dacă rămîne pe loc îl așteaptă moartea, se roagă de prietenul său cel bun să-i facă un ultim serviciu înainte de plecarea detașamentului. Și iată că prietenul, cu mîini tremurînde, își descarcă arma în trupul neputincios. Așa procedează și sălbaticii. Sălbaticul bătrîn își dorește moartea, el însuși insistînd ca această ultimă datorie față de neamul său să fie îndeplinită." (114) La reproșul europenilor, hotentoții răspund că, dimpotrivă, cruzimea este de partea acestora fiindcă prelungesc viața unui bătrîn care și-a pierdut capacitatea de a se mișca, suferă, tremură de frig; ei spun că bătrînul trebuie, din compasiune, să fie ajutat să moară (Chatrein, I, 16; Westermarck, I, 326). Dar, după cum remarcă Kropotkin, „sălbaticii detestă atît de mult să recurgă la vărsarea de sînge în alte împrejurări decît pe cîmpul de luptă, încît nici în asemenea cazuri nu făptuiesc omorul direct, folosind tot soiul de căi ocolite pe care europenii nu le înțelegeau și le interpretau în

mod eronat. Bătrînul care s-a decis să moară este de regulă abandonat în pădure, unde i se aduce din rezervele comune o cotă-parte mai mare decît cea obișnuită. Li s-a întîmplat de atîtea ori și echipelor de exploratori să procedeze la fel pe timpul expedițiilor la Polul Nord, atunci cînd nu mai puteau transporta un coleg bolnav. « Iată provizia ta. Încearcă să rezişti cîteva zile. Cine știe, *poate* va veni de undeva un ajutor »" (115).

La popoarele primitive, dragostea pentru copii nu este mai mică decît la popoarele civilizate, și totuși mai multe dintre ele practică pruncuciderea. „Aminteam de aleutul care este în stare să rabde de foame zile și chiar săptămîni de-a rîndul pentru ca întreaga hrană să revină copilului său; de mama boșimană care acceptă robia numai pentru ca să nu fie despărțită de copilul ei. Am putea umple multe pagini cu descrierea relațiilor realmente *tandre*, care există între sălbatici și odraslele lor. În jurnalele de călătorie întîlnim la tot pasul asemenea fapte. Unul consemnează dragostea duioasă a mamei, altul povestește despre un tată care străbate în goană pădurea, purtînd în spate copilul care fusese mușcat de șarpe; un misionar descrie disperarea părinților care erau cît pe-aci să-și piardă copilul, dar pe care el l-a salvat; sau aflăm că o mamă sălbatică își alăptează de regulă copilul pînă la vîrsta de patru ani și că pe arhipelagul Hebrides există obiceiul ca în cazul morții, mai ales a copilului îndrăgit, mama sau mătușa lui să-și pună capăt zilelor ca să aibă grijă de el în lumea de dincolo etc."

„Astfel de fapte sînt evocate din belșug, așa încît, atunci cînd constatăm că aceiași părinți iubitori practică infanticidul, trebuie să recunoaștem că o asemenea cutumă (indiferent de variantele ei ulterioare) s-a format sub imperiul necesității, ca rezultat al simțului datoriei față de neam și pentru crearea condițiilor de întreținere a unor copii în creștere." „Cu toate acestea, populațiile primitive nu sînt în stare să-și crească toți copiii, ceea ce îi obligă să recurgă la infanticid. Părinții se supun acestui obicei călcîndu-și pe inimă și cu prima ocazie recurg la tot felul de compromisuri pentru salvarea vieții pruncilor. După cum remarca admirabil prietenul meu J-J. E. Reclus[4], ei născocesc împărțirea zilelor în faste și nefaste tocmai pentru a cruța măcar viața copiilor născuți sub

[4] J-J. E. Reclus (1830–1905) — geograf și sociolog francez. (*N. t.*)

semnul norocului; încearcă să amîne actul uciderii pentru cîteva ceasuri, spunînd după aceea că dacă pruncul a supraviețuit o zi și o noapte, înseamnă că este hărăzit vieții normale. Li se pare că aud strigătele copiilor, venite din pădure, și le interpretează ca prevestind o nenorocire pentru întreaga comunitate; lipsiți însă și de specialiști în domeniul « producției de îngeri păzitori » și de creșe care să le adăpostească pruncii, părinții se cutremură la gîndul îndeplinirii implacabile a verdictului neîndurător, și de aceea preferă curmării violente a vieții copilului abandonarea lui în pădure" (123, vezi Westermarck, I, 334).

Westermarck menționează faptul că numeroase popoare primitive nu practică infanticidul și condamnă acest obicei. Mai mult, chiar și triburile la care el se întîlnește realizează frecvent că reprezintă un rău și au mustrări de conștiință. La o serie de seminții uciderea nou-născuților este admisă doar pînă la vîrsta de o lună; dacă trece cu bine peste această limită, viața copilului este de regulă salvată, urmînd a fi ocrotită cu o dragoste excesivă, ceea ce implică mari privațiuni din partea adulților (I, 337–339).

Conflictul între rangul valorilor și forța lor de afirmare explică și canibalismul. „Majoritatea sălbaticilor", spune Kropotkin, „sînt nevoiți uneori să se hrănească cu hoituri complet putrezite, iar în lipsa totală de alimente unii dintre ei ajungeau să răscolească mormintele și să se hrănească cu cadavre omenești chiar pe timpul epidemiilor." Pe timp de foamete completă pînă și europenii recurgeau uneori la canibalism. „Nu-i de mirare că același lucru îl fac și sălbaticii. Chiar și astăzi, ei sînt nevoiți, din cînd în cînd, să mănînce cadavrele morților lor, iar altădată erau siliți în asemenea cazuri să-i sacrifice în chip de hrană pe muribunzi. Bătrînii mureau atunci convinși că în acest fel aduc neamului lor un ultim serviciu. Așa se explică de ce unele triburi atribuie canibalismului o proveniență sacră, ca și cum ar fi fost sugerat de voința unui mesager ceresc.

Ulterior, canibalismul și-a pierdut caracterul de necesitate imperioasă și s-a transformat în « trăire » superstițioasă. Dușmanii trebuiau mîncați pentru a li se prelua vitejia; mai tîrziu, în același scop erau mîncați doar ochii sau inima dușmanului. Totodată, în mediul altor triburi care au ajuns să aibă o preoțime numeroasă și au format o mitologie ramificată, au fost născociți zeii răi, însetați de sînge omenesc — motiv pentru care preoții cereau jertfe

omenești întru înduplecarea zeilor. În această fază religioasă a existenței sale, canibalismul a atins forme dintre cele mai revoltătoare" (117 și urm.).

Ne apropiem astfel de abordarea unei alte surse importante de diferențiere a codurilor morale: concepția asupra lumii, reprezentările și teoriile privind structura universului, mijloacele de realizare a scopului, consecințele faptelor etc. sînt extrem de diversificate la diferitele popoare. Devine astfel de înțeles că adesea o faptă în care noi vedem doar expresia egoismului și cruzimii reprezintă, în mintea omului primitiv, o măsură drastică luată spre binele celui care suferă de pe urma ei — un fel de operație chirurgicală care restabilește sănătatea. Tribul mongol nakka, de pildă, are obiceiul să ucidă o parte din nou-născuții de gen feminin pentru a-i obliga, cu proxima ocazie de reincarnare, să revină pe pămînt în chip de băiat (Westermarck, I, 336). La nașterea gemenilor, unele triburi care n-au posibilitatea să-i crească pe amîndoi deodată îl omoară pe unul dintre ei, consolîndu-se cu gîndul că, poate, va fi născut din nou de aceeași mamă (Lévi-Bruhl, *Les fonctions mentales*, 405).

Obiceiul de a mînca rudele ajunse la bătrînețe este considerat, la unele triburi, un „procedeu sacru" avînd drept scop apărarea trupului acestora de viermi sau de profanarea cadavrelor lor de către dușmani. Unele triburi împărtășesc credința că în viața de apoi omul se folosește de calitățile spirituale și corporale pe care le avea în ajunul morții; de aceea, membrii vîrstnici ai familiei sînt omorîți înainte de a intra în faza decrepitudinii (Westermarck, I, 327); ei înșiși își exprimă dorința de a „schimba clima" (Chatrein, I, 16).

Doctrina budistă, conform căreia viața individuală, ca de altfel orice existență a universului, reprezintă un rău, este însoțită de morala compasiunii față de toate ființele vii; în linii mari, aceasta seamănă cu conștiința morală creștină. Cecitatea în fața aspectelor pozitive ale existenței individuale și universale, provocată de concentrarea excesivă a atenției asupra suferințelor fizice și caracterului efemer al existenței în împărăția psihomaterială, subminează cea mai rafinată și sublimă latură a moralei — anume aportul ei la înflorirea creației care întruchipează valorile absolute din viața pămînteană. Descoperirea acestei surse de diferențiere între codurile morale europene și cele budiste ne îndreptățește să afirmăm

că din ea nu decurge relativitatea moralității: lărgirea orizontului trebuie să ducă la apropierea celor două tipuri de coduri.

Într-o lucrare masivă în trei volume, *Unitatea conștiinței morale a umanității*, bazată pe un bogat material de cercetări etnografice, savantul catolic Chatrein ajunge la concluzia că toate ideile morale fundamentale cuprinse în decalog reprezintă *tezaurul* comun al întregii omeniri: omorul, adulterul (cu excepția anumitor cazuri), hoția, falsa mărturie etc. sînt apreciate de toate popoarele drept inadmisibile. Studiul unui mare număr de coduri morale oferă un material suficient pentru a confirma, pe cale inductivă, unitatea conștiinței morale a umanității. Sinceritatea, loialitatea, generozitatea, ospitalitatea, politețea, gratitudinea etc. sînt considerate pretutindeni ca determinații pozitive ale comportamentului, dar ele se manifestă frecvent în forme diferite de ale noastre. Pentru a înțelege unitatea moralității este necesar să distingem principiile de bază ale comportamentului și aplicațiile lor concrete, precum și consecințele lor diferite, în funcție de condiții. În cazul cercetărilor privind conștiința morală a popoarelor primitive mai este necesar să introducem o distincție între principiile lor morale și numeroasele încălcări ale acestora în practică — fapt întîlnit la tot pasul și în comportamentul popoarelor civilizate. Astfel, la multe popoare primitive se practică adesea obiceiul de a recurge la minciună ca mijloc de autoapărare a celor slabi, dar ea este ferm condamnată atunci cînd aduce prejudicii altuia; tot așa, invocarea lui Dumnezeu ca martor într-o depoziție falsă este considerată deosebit de reprobabilă și pasibilă de pedeapsă, ceea ce arată că Dumnezeu este privit ca adversar al minciunii. Deși hoția, în genere, este dezaprobată, nu rareori popoarele primitive se dedau la jefuirea albilor civilizați, justificîndu-și fapta prin presupusa nedreptate a acestora din urmă, care, în ciuda bogăției lor, se comportă totuși ca avari. În acest caz hoția ar fi un rău care răscumpără un rău și mai mare.

Cunoașterea normelor morale ale unui popor nu oferă suficiente informații privind conștiința lui morală; normele, spune Scheler, nu reprezintă faptele de bază ale vieții morale, căci în spatele lor se află valorile pe care trebuie să le realizeze. Sînt cazuri cînd pentru înfăptuirea uneia și aceleiași valori se recomandă unor persoane o normă, iar altor persoane o altă normă,

direct opusă, în funcție de specificul caracterului lor sau de contrastul situației. Porunca: „iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți“ vizează persoanele egocentrice; există însă și oameni de o structură sufletească cu totul diferită, înclinați spre abnegația desăvîrșită: acestora trebuie să li se adreseze comandantul: „Străduiește-te să dezvolți un conținut în forul tău interior ca să ai ce oferi și altora.“ Este în consonanță cu aforismul lui Goethe: „Sieși podoabă, trandafirul este podoaba întregii grădini.“ Deosebirea între normele de conduită ale diferitelor popoare este invocată ca un argument în favoarea relativismului etic și a scepticismului, dar acest argument este superficial, el își pierde valabilitatea o dată cu o cunoaștere aprofundată a valorilor de care este conștient poporul și care servesc drept scop al aspirațiilor lui. Făcînd aluzie la Rathenau, Scheler spune că uneori lipsa normei dovedește gradul înalt de dezvoltare a unei virtuți și invers, repetarea obstinată a normei indică tendința poporului de a o încălca; de pildă, monoteismul era promovat în mod insistent mai ales în rîndurile poporului evreu tocmai datorită înclinației sale irezistibile către politeism; sublinierea excesivă a datoriei de a-i respecta pe părinți apare acolo unde există tendința de a se sustrage autorității lor. Așadar, două popoare pot avea același ideal moral, ceea ce diferă e doar exprimarea lui prin norme morale.

Sînt remarcabile, după Scheler, îndeosebi cazurile în care are loc o răsturnare radicală a etosului poporului sub influența descoperirii a noi valori, superioare, de către un geniu moral-religios: etosul vechi se *relativizează*, așa cum s-a întîmplat în urma predicii de pe munte a lui Hristos. Dar în același timp se păstrează toate regulile care aveau cîndva întîietatea: așa, de pildă, creștinismul recomandă să se răspundă la ofensă și persecuție nu prin răzbunare, ci prin iertare în numele iubirii; rămîne însă în vigoare regula moralei precreștine conform căreia răzbunarea este de preferat refuzului ei din motive de cîștig material. Avem de-a face cu o serie de valori, evident și incontestabil diferite ca rang: cîștig material — răzbunare a ofensei — iertare în numele iubirii.

Confruntarea celor două etosuri, care se soldează cu trecerea unuia pe planul al doilea, generează situații dramatice dintre cele mai tensionate. În poemul „Galub“, Pușkin exprimă printr-o imagine poetică minunată dezacordul între două sisteme de moralitate.

Potrivit analizei întreprinse, nici un gen de deosebire între codurile morale nu îndreptățește scepticismul și relativismul etic. Oricît de divergente ar fi regulile morale, practicate în diverse epoci de diferite popoare ori persoane, ele pot fi toate percepute ca trepte diferite ale înaintării către un scop comun sau (în cazul cel mai rău) ca abateri de la liniile sinuoase de dezvoltare, linii care cel mai adesea sînt determinate de diferite tipuri de conflict între rangul valorii și forța ei de afirmare, dar care conduc spre același tărîm ontologic și axiologic — pragul Împărăției lui Dumnezeu. Ceea ce face posibilă și necesară elaborarea eticii absolute. Expresie conceptuală a ideii de perfecțiune absolută și de scop final, această etică ne pune la îndemînă unitatea de măsură absolută pentru evaluarea morală conștientă a faptelor și proiectelor de viitor. Pornind de la atare unitate de măsură, sîntem nevoiți să recunoaștem că în lumea noastră psihomaterială chiar cele mai bune fapte conțin în sine un bine parțial; mai jos se situează faptele considerate adesea ca lăudabile, dar care în realitate reprezintă doar alegerea unui rău mai mic. Fie el și mic, răul rămîne rău și, de aceea, nu putem să nu fim de acord cu N. A. Berdiaev, care și-a ales drept epigraf al cărții sale *Menirea omului* fraza din *Jurnalul* lui Gogol: „Tristețea provine din neputința de a vedea binele în bine."

Este îmbucurător însă gîndul că însăși această apreciere tristă a existenței pămîntești izvorăște din temeiul adînc al moralității comune tuturor oamenilor; deși nu este cunoscut și conștientizat în mod universal, acest temei dirijează în ultimă instanță viața morală a tuturor popoarelor în toate timpurile. Demonstrația unității moralității pe baza comparației faptelor concrete, procedeu folosit de Chatrein, are un caracter *inductiv*. Ea este foarte prețioasă în lupta cu relativismul etic al adepților pozitivismului, materialismului etc., întrucît îl înfrînge pe adversar chiar cu armele lui. Dar pe calea acestei demonstrații, de jos în sus, de la fapte extrem de complexe pentru a putea considera completă cunoașterea lor, este imposibil să se ajungă la o concluzie absolut validă; ea nu poate fi decît mai mult sau mai puțin probabilă. O demonstrație pe deplin convingătoare poate fi obținută numai pe cale speculativă, de sus în jos: de la principiile generale privind structura universului și a omului spre faptele concrete de comportament. Expunerea acestei demonstrații o vom face în cele ce urmează.

3. CONDIŢIILE MORALITĂŢII ŞI ALE EVOLUŢIEI SALE

Moralitatea presupune o dezvoltare a lumii şi a omului, care face posibilă opoziţia între comportamentul autentic dezinteresat şi comportamentul interesat. În privinţa acestor condiţii, am oferit deja clarificările necesare. Rămîne să le rememorăm, să le confruntăm şi să înţelegem cum anume pe baza lor putem deduce cu necesitate unitatea moralităţii şi posibilitatea eticii absolute.

Prima condiţie de bază a eticii absolute este stabilită de axiologie. Aceasta arată că orice componentă a lumii implică o anumită valoare, iar valorile în totalitatea lor nu sînt subiective, ci obiective şi generale, adică au semnificaţie pentru orice subiect. Există valori pozitive *absolute*, altfel zis, valori în sine, avînd o semnificaţie universală (obiectivă); ele se autojustifică necondiţionat şi reprezintă deci binele din toate perspectivele, în toate privinţele şi pentru orice subiect. În afară de acestea, există valorile pozitive *relative*, care reprezintă binele doar într-o anumită privinţă şi pentru anumiţi subiecţi; în alte privinţe şi pentru alţi subiecţi o asemenea valoare, luată ca atare, exprimă un rău sau cel puţin este legată de rău. Dar valorile în care binele se corelează în mod necesar cu răul sînt posibile numai în sfera psihomaterială a existenţei, unde agenţii sînt relativ izolaţi unul de altul datorită unei închideri în sine într-o măsură mai mare sau mai mică.

Valorile nu sînt egale între ele: unele se situează pe o treaptă mai înaltă, altele pe o treaptă mai joasă; deosebirile de rang sînt de asemenea obiective şi general-valabile. În virtutea obiectivităţii valorilor, omul este capabil să le conştientizeze şi să le recunoască cu aceeaşi certitudine ca şi existenţa, de pildă, a florilor, a sunetelor etc.

Etica absolută implică în mod necesar *imperativele categorice*, respectiv comandamentele necondiţionate. Ele sînt realizabile şi deci au sens numai în cazul în care există libertatea de voinţă. Kant a dat o expresie remarcabilă acestei relaţii între necondiţionatul datoriei şi libertate: „Eşti dator, deci poţi." Cărţile mele — *Libertatea de voinţă* şi *Valoare şi existenţă* — cuprind dovezile în favoarea libertăţii de voinţă şi a obiectivităţii valorilor.

Cea de a treia condiţie de bază a eticii absolute rezidă într-o anume structură a lumii, graţie căreia omul nu este închis în sine

și întreține cele mai strînse relații cu toate ființele lumii. Potrivit concepției despre lume expuse mai sus, această condiție se dovedește a fi într-adevăr îndeplinită: toți agenții sînt strîns legați între ei printr-o unitate ființială datorită căreia totul devine imanent totului, totul există nu numai pentru sine, ci și pentru toți ceilalți agenți; fiecare persoană deține în subconștient întregul conținut al lumii cu dimensiunea ei axiologică; îl deține nu sub formă de copie, ci în original. Mai mult: orice persoană poate conștientiza și chiar identifica fiecare element al lumii.

Unitatea ființială a agenților, despre care este vorba, nu trebuie înțeleasă în nici un caz în spiritul unor varietăți de panteism și al curentelor înrudite cu el, ca doctrină conform căreia în spatele tuturor evenimentelor care se desfășoară în timp și spațiu s-ar afla o ființă unică, fiecare individ nefiind altceva decît un fel de fascicul de *manifestări* ale acesteia. Pluralitatea indivizilor s-ar reduce astfel la scara unui fenomen derivat secundar. Dezvoltată cu mult înainte în literatura religioasă și filozofică indiană (de pildă, în cadrul Upanișadelor), această doctrină și-a găsit locul în sistemul lui Schopenhauer, care se sprijină pe teoria lui Kant asupra spațiului și timpului. O atare alcătuire a lumii, după opinia lui, face posibilă compasiunea care „din acest motiv reprezintă baza metafizică a eticii și constă în aceea că *un* individ se recunoaște, în mod nemijlocit, pe sine însuși și propria lui esență autentică în *celălalt*". El desemnează acest gen de cunoaștere prin formula sanscrită: *tat twam asi* (acesta ești tu), împrumutată din filozofia indiană. O atare cunoaștere și compasiunea izvorîtă din ea, afirmă Schopenhauer, „stau la baza oricărei virtuți autentice, respectiv dezinteresate, și a oricărei fapte bune". „Dacă un om este dispus să dea măcar o dată de pomană fără să urmărească defel vreun alt scop decît acela de a ușura povara ce apasă pe umerii altuia, acest lucru devine posibil numai în măsura în care, în acel moment, el se regăsește pe sine în acest chip dezolant și deci recunoaște propria sa esență în manifestarea celuilalt" (*Bazele moralei*, § 22).

Scriitor excelent și gînditor original, Schopenhauer a expus teoria unității existenței universale și a construit pe baza ei, cu mare iscusință, sistemul eticii. Etica lui îl seduce pe cititor prin reproducerea vie în conștiință a realității suferinței altuia și prin pledoaria însuflețită în favoarea doctrinei comportamentului dezinteresat. Este însă de ajuns să medităm mai adînc asupra bazei

metafizice a acestei teorii pentru a-i descoperi numaidecît totala inconsistență. Mitropolitul Antonie (Hrapovițki) nota pe marginea doctrinei de acest tip: „Să ne închipuim că prietenul meu drag sau dușmanul meu iertat și ulterior îndrăgit de mine este dublul meu, *alter ego*-ul meu, doar o fantomă efemeră a acelui întreg cosmic nedeterminat care se manifestă parțial și prin mine; nu-i așa că atunci, copleșit de această imagine, aș pierde subit acel sentiment dezinteresat și înălțător de bunăvoință față de aproape, iar simpatia mea veche pentru el ar deveni dintr-o dată un sentiment dezagreabil, ca la vederea unui om care își mîngîie imaginea sa din oglindă sau își sărută mîna?" Într-adevăr, dacă în locul mulțimii de indivizi înțeleși ca ființe de sine stătătoare ar fi existat doar un singur subiect al comportamentului, atunci n-ar fi posibil nici comportamentul cu adevărat dezinteresat; sensibilitatea omului apt de compasiune ar consta într-o asemenea lărgire a conștiinței sale încît ar identifica suferința altuia cu propria lui suferință, și ajutorul oferit celui în suferință ar coincide cu grija pentru el însuși în toate privințele, adică ar avea un caracter de egoism amplificat.

Inconsistența acestei teorii se dezvăluie înainte de toate prin prezentarea incorectă a ceea ce ține de suferință: în conștiința observatorului pătrunde într-adevăr suferința altuia ca obiect al observației; subiectul care asistă la suferința altuia poate reacționa prin propria trăire a suferinței, dar acest lucru nu este necesar; tocmai oamenii care reacționează puternic la starea deprimantă a altuia nu suferă ei înșiși, ci se transpun în situația acestuia și, păstrîndu-și întreagă puterea rațiunii și a voinței, contribuie energic la ameliorarea stării lui. Așadar, fenomenul care trebuie explicitat se dovedește a fi și mai enigmatic decît credea Schopenhauer. Nu există un subiect unic al tuturor personalităților; diferențierea lor ca purtători ai forței de creație și deci autarhia lor e reală: în nici un fel eu nu sînt tu. Cu toate acestea, fiecare „eu" este capabil să poarte în conștiința sa suferințele lui „tu" în original. Explicația stă în acea legătură între subiecți care poate fi numită unitatea ființială abstractă: pe baza ei apare intuiția, adică contemplația nu numai a propriei existențe în original, dar și a existenței altuia. Datorită acestei pătrunderi intime în lumea exterioară devine posibilă iubirea față de existența individuală a altuia și față de toate valorile pozitive — pentru ele însele și nu pentru folosul personal;

fiecare valoare pozitivă își este sieși suficientă și își justifică pozitivitatea și dreptul la existență. A iubi „eul" altuia înseamnă a primi în propria „inimă" individualitatea altuia în toată concretețea ei: „eul" altuia rămîne totodată o existență de sine stătătoare și este receptată ca atare, dar cel ce îl iubește participă activ și dezinteresat la toate aspectele vieții lui și nu numai că se străduiește să-l elibereze de suferințe, ci și contribuie la înflorirea vieții lui sub toate aspectele.

Iubirea duce pe drumul cel mai scurt la unitatea ființială concretă care poate fi realizată pe deplin numai în Împărăția lui Dumnezeu. Dar nici în cazul unității ființiale concrete nu avem de-a face cu o identitate a indivizilor: independența și libertatea lor se evidențiază mai pregnant în creația sobornicească prin aportul individual al fiecărui coparticipant la întregul unic armonios, așa cum vocile distincte de tenor, bariton, soprană etc., fiecare cu timbrul lor specific, nu cîntă într-un cor la unison, ci polifonic, creînd un tot organic al partiturii muzicale.

Pe lîngă obiectivitatea valorilor, libertatea de voință și unitatea ființială a agenților, există și o a patra condiție a eticii absolute, care lămurește îndeosebi cum anume este posibilă viața morală a ființelor căzute de la fața lui Dumnezeu și avînd, în consecință, o forță de creație foarte limitată și o conștiință mai mult sau mai puțin restrînsă ca orizont. Orice agent, oricît de coborît ar fi nivelul de dezvoltare la care se situează, este un *individ*: asta înseamnă că el este în posesia unei idei normative prin care se exprimă menirea lui absolut valoroasă, unică și de neînlocuit prin destinul altor ființe — menire care îi determină locul în Împărăția lui Dumnezeu și măsura apropierii de aceasta. Atare idee individuală, inerentă oricărui agent, constituie un *ideal*. Deplina semnificație și chiar conștiință a acestui ideal nu este posibilă în condițiile pămîntești; cu toate acestea, el există integral în pre-conștiința oricărui agent și servește drept măsură absolută în aprecierea tuturor manifestărilor lui. În raport cu acest ideal, orice faptă a agentului din lumea psihomaterială, chiar și o faptă justă care corespunde exigențelor evoluției normale, se dovedește a nu fi tocmai perfectă; ea nu oferă o satisfacție deplină și de aceea poate reprezenta doar o etapă trecătoare pe drumul ce urcă la Împărăția lui Dumnezeu. Abandonată trecutului, această faptă este înlocuită de noile eforturi consacrate creării unei vieți desăvîrșite. Dacă fapta

nu corespunde exigențelor evoluției normale, insatisfacția produsă dobîndește la ființele înzestrate cu conștiință și știință caracterul unei trăiri intense care se numește *mustrare de conștiință*. Aceasta poate duce la *căință* urmată de înlăturarea modurilor de comportament însușite mai înainte, la renașterea ființei și ridicarea ei pe o treaptă mai înaltă de perfecțiune. Așadar, conștiința morală reprezintă aptitudinea agentului de a evalua propriile fapte prin prisma cerințelor evoluției normale, în conformitate cu ideea lui normativă individuală. Conștiința morală poate fi numită „glasul lui Dumnezeu" în om, dar, de bună seamă, nu ca revelație divină directă, ci în sensul că sursa conștiinței morale o constituie „chipul lui Dumnezeu", primordial și individual, care este inerent omului.

Bază a conștiinței morale, ideea normativă individuală este un principiu atît de profund și de îndepărtat de precaritatea existenței pămîntene încît cunoașterea ei perfectă în condițiile de aici devine imposibilă. Din acest motiv sancțiunile conștiinței morale emerg inconștient din străfundurile spiritului și pot fi argumentate rațional numai în cazurile cele mai simple, cînd este vorba de îndeplinirea cerințelor de dreptate ale moralei codificate, exprimabile prin reguli generale de conduită. De aceea nu trebuie să ne surprindă posibilele erori în privința cunoașterii, ca, de pildă, atunci cînd confundăm glasul conștiinței cu autocritica suscitată de încălcarea formelor convenționale de bună-cuviință. Se înțelege de ce Scheler, în analiza sa, pune înaintea conștiinței „datele evidente" ale binelui. Nu putem să nu fim de acord cu Scheler, dar este necesar să adăugăm că deplina cunoaștere a binelui și răului este posibilă doar în Împărăția lui Dumnezeu; în condițiile noastre de aici sîntem însă constrînși adeseori să ne mulțumim cu glasul instinctiv al conștiinței morale.

Complementar condițiilor principale, enumerate mai sus, ale moralității și dezvoltării ei, există anumite condiții auxiliare. În prim-plan trebuie situată lărgirea deopotrivă a experienței intelectuale, respectiv a cunoașterii existenței, și a experienței legate de sensibilitatea și voința prin care se dezvăluie dimensiunea axiologică a existenței. (Despre experiența volitivă vezi G. Gurvitch, *Morale théorique et science des moeurs*, 1937.) De regulă, lărgirea experienței are loc în felul următor: pentru obținerea unor valori inferioare — de bunăstare materială și poziție socială, de satis-

facere a vanității, a orgoliului etc. — omul folosește ca mijloc activități legate de valorile superioare: de pildă, studiază o știință, cultivă relațiile sociale, își servește patria, se ocupă de artă etc. Totodată, el se familiarizează cu noile domenii de existență și cu valorile superioare corelate, astfel încît, în final, acestea din urmă încetează să mai fie pentru el doar un mijloc și devin, ca atare, un scop, ceea ce corespunde demnității lor. Așa cum am arătat mai sus, teoria asociaționistă a lui Spencer cu privire la transformarea mijlocului în scop este profund eronată; transformarea se datorează nu transferului asociațiilor de la scopurile de altădată la mijloacele de acum, ci cunoașterii și trăirii emoționale a unei valori mai înalte, imanente existenței și activităților care anterior serviseră drept mijloc. Pe această cale se produce dezvoltarea cunoașterii, imaginației și mai ales a simțului valorii, care contribuie la dezvoltarea moralității.

Un rol nu mai puțin important îl joacă educarea voinței și anume autolimitarea și înfrînarea de sine chiar în cazul în care inițial se urmăresc scopuri egoiste și obținerea unor valori inferioare. De pildă, reușita la un examen, sporirea mijloacelor patrimoniale, promovarea pe scara socială reclamă depășirea lenei, lăcomiei, lascivității, nervozității, incomunicativității etc. Această înfrînare a pornirilor egoiste primare duce la diminuarea lor și totodată la eliberarea treptată de acea cecitate care împiedică receptarea valorilor mai înalte. Îndurarea unor constrîngeri de ordin fizic, conform regulii *pour être belle il faut souffrir*[5], este în principiu vană, dar elimină și ea subordonarea față de trup, determină oarecare întărire a voinței și poate facilita, ulterior, manifestările de devotament față de familie, îndeplinirea, în caz de război, a obligațiilor ce-i revin sorei de caritate etc.

Lărgirea și aprofundarea maximă a conștiinței valorilor se realizează grație iubirii de om, de ființele vii și mai ales de Dumnezeu. Această temă va fi abordată într-un capitol aparte.

Împrejurările exterioare pot contribui și la restrîngerea orizontului axiologic al conștiinței. Împrejurări cum ar fi foametea, lupta dură pentru existență, amenințarea constantă a vieții unui popor din partea vecinilor săi belicoși acutizează instinctul de autocon-

[5] Ca să fii frumoasă trebuie să suferi — în franceză în original. (*N. t.*)

servare la nivel personal și tribal. Aceasta determină o abatere accentuată a atenției de la unele valori și concentrarea ei excesivă asupra altor valori, precum și încălcarea ierarhiei valorice care duce la apariția unor moravuri și obiceiuri socotite meritorii de comunitatea care le elaborează, dar putînd fi blamate pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare a conștiinței morale. Obligația de a dezaproba răul disimulat în obiceiuri generate de condiții grele de viață se bazează pe faptul că omul nu-și pierde niciodată libertatea: întrucît împrejurările exterioare nu creează nicidecum un regim de viață, guvernat de o necesitate strictă, rămînem totdeauna responsabili de răul relativ pe care îl instituim în lume prin comportamentul nostru. Această libertate a omului se manifestă cu o pregnanță deosebită în epocile de cataclisme sociale. Într-o descriere a vieții poetei A. Gherțîk (decedată în 1925), B. Zaițev insistă asupra comportării ei în timpul revoluției. „În zilele de groază cînd aerul era parcă impregnat de sînge și execuții, de foamete, de gemetele copiilor, cînd unele mame din Crimeea își otrăveau copiii, altele îi ucideau sau le puneau trupurile în saramură, A. G. pășea în ultima ei perioadă strălucită de creație poetică."

Muncind cu abnegație pentru familie, slăbită de foame și frig, ea s-a îndreptat către Dumnezeu cu tot sufletul. A creat imnuri religioase minunate stînd la coadă. Cei ce au cunoscut această așteptare îndelungată alături de oameni istoviți de lipsuri, știu că ea stîrnește fie sentimente de ură agresivă, fie apatie; e nevoie de un efort eroic pentru a depăși asemenea stări sufletești primare și a menține puterea de creație. Dar această cale de sublimare rămîne totdeauna deschisă omului. De aceea invocarea condițiilor grele de viață indică doar circumstanțe atenuante și în nici un caz nu se constituie într-un argument în favoarea dezvinovățirii totale a omului. E de ajuns să eliminăm împrejurările ce provoacă restrîngerea orizontului axiologic al conștiinței și încălcarea ierarhiei valorilor ca în conștiința omului să se reactualizeze sistemul de norme ideale care îi dirijează comportamentul. Acest sistem nu apare datorită schimbării de situații, ci se *revelează* ca principiu fundamental, chipul originar al lui Dumnezeu, inerent oricărei făpturi.

Așadar, oricît de mare ar fi influența experienței și a altor condiții exterioare, ea rămîne totuși de o importanță relativ secundară, căci, contrar opiniei adepților evoluționismului naturalist,

acestei influențe îi lipsește creativitatea. Ea poate fi asemuită cu procesul de înlăturare a stratului de var aplicat pe o frescă. Această cale de dezvoltare morală este genial sugerată în poezia lui Pușkin „Renaștere“, citată mai sus. Adoptarea unei asemenea viziuni presupune obligatoriu recunoașterea tezei derivate din ea, care a fost formulată de Scheler după cum urmează: normele se întemeiază pe valori și nu pot fi explicate prin prisma psihologiei genetice sau a biologiei; într-o astfel de perspectivă poate fi elucidată doar *opțiunea* subiectului pentru anumite valori, dar și atunci trebuie să se țină seama de libertatea lui.

Capitolul VI

Despre natura satanică

1. RĂUL SATANIC

În expunerea teoriei privind caracterul satanic, respectiv natura ființei care a ajuns la limita răului, mă voi folosi de imagini artistice luate din opera lui Dostoievski și de unele fapte reale vizate de scriitor. Viziunea artistică a lui Dostoievski se îndreaptă cu precădere spre acele momente existențiale cruciale în care se concentrează cele mai vitale interese de ordin religios, etic și social, mai cu seamă spre momentele în care răul universal își arată rădăcinile și erodează profund sufletul omenesc. Așa se face că imaginile scriitorului oferă un material bogat pentru cercetarea problemei răului.

Ființa aflată la limita răului nutrește ură față de Dumnezeu și Împărăția Domnului, față de tot ce ne călăuzește spre această Împărăție. Ea luptă împotriva lui Dumnezeu și a tuturor celor ce-L urmează. La această teză subscriu, probabil, toți creștinii, dar pentru pătrunderea în ascunzișurile firii satanice trebuie numaidecît să dăm răspuns la întrebarea dacă lupta împotriva lui Dumnezeu este pentru ființa respectivă un scop primordial, un scop în sine sau reprezintă doar *mijlocul* de realizare a unei ținte mult mai prețuite. În primul caz, am avea de-a face cu o ființă care în mod gratuit seamănă în jurul său răul, se delectează văzînd cum moare și suferă tot ce e viu, deci pur și simplu se bucură de suferința ca atare a altuia. În cel de al doilea caz, este vorba de o răutate *interesată*, adică de cineva care săvîrșește fapte rele în vederea obținerii pentru sine a unui bun. Este evident că un om de o răutate gratuită este mai odios decît cel de o răutate interesată. Dacă ființa care se împotrivește lui Dumnezeu sub imboldul unui interes (aparent) personal este un Satan, atunci ființa care îl urăște pe Dumnezeu pur și simplu, fără nici o raportare la propriul „eu“,

este un Suprasatan. Pentru înțelegerea mai clară a distincției între cele două categorii de ființe rămîne doar să determinăm acel bun, incompatibil cu existența lui Dumnezeu și cu iubirea pentru El, pe care Satan îl preferă lui Dumnezeu. Răspunsul este cuprins în întrebarea însăși: Satan pretinde, în vanitatea lui de a fi el însuși Dumnezeu, că este mai presus de Dumnezeu; de aici se iscă ura față de Dumnezeu și de creația Lui ca fenomen derivat.

Nu e nevoie de o meditație îndelungată pentru a ne convinge de inexistența așa-numitei ființe suprasatanice. Ura nemijlocită față de Dumnezeu și față de existența în sine, creată de El, s-ar suprapune urii directe față de propria existență; or, este imposibil să te negi pe tine însuți în mod nemijlocit. Ura față de propria persoană apare întotdeauna ca un fenomen derivat, de pildă ca urmare a nemulțumirii de sine în cazul în care sînt un laș, lipsit de duh, de frumusețe și în genere de orice virtute imaginară sau reală.

Ceea ce face imposibilă ura față de Dumnezeu și față de existență ca atare este irealitatea principială a răului absolut, în timp ce binele absolut, adică Dumnezeu și Împărăția Lui, există. Răul absolut, respectiv nimicirea existenței de dragul nimicirii ca scop ultim al lui Suprasatan, nu ar face duplicitar comportamentul acestei ființe care, chiar dacă ar recurge la minciună și fățărnicie, ascunzîndu-se sub masca virtuții, sau chiar dacă s-ar folosi, pentru a înșela, de un amalgam de bine și de rău autentice, ar rămîne întru totul consecventă, pentru că prin mijloacele amintite și-ar atinge scopul suprem — nimicirea existenței. Se știe că sistemele etice care se reclamă de la *Critica rațiunii practice* a lui Kant (Lipps, Cohen, Münsterberg ș.a.) atribuie consecvenței comportamentului o importanță considerabilă, făcînd din ea o caracteristică esențială a moralității. Fiind consecvent, Suprasatan ar fi mulțumit de acțiunile sale, întrucît realizarea scopului suprem depinde de el; singura sursă de suferință a acestei ființe ar fi conștiința faptului că nu este în stare decît să micșoreze aria de existență, dar niciodată n-ar avea puterea să ducă pînă la capăt nimicirea celorlalți și a propriei sale existențe, astfel încît să stăpînească un neant deplin.

Dacă existența unei asemenea ființe ar fi posibilă, atunci am întîlni la tot pasul cazuri de tortură de dragul torturii, iar nu din răzbunare, din ură, din extenuarea de sine, generatoare de ură oarbă față de oricine, și nici dintr-o încîntare în fața propriilor puteri, din plăcerea de a-i domina pe alții, nici chiar din plictiseală, ci pur și

simplu pentru că suferința altuia i-ar produce schingiuitorului o satisfacție pură, fără nici o raportare la nevoile „eului" său, adică în mod *absolut dezinteresat*. *Satisfacția* produsă de chinul altuia nu și-ar avea originea în nici un interes, căci potrivit presupoziției noastre, *scopul suprem* ar consta în a-l face pe altul să sufere, iar satisfacția celui care provoacă chinurile ar fi doar expresia atingerii acestui scop; la fel, de pildă, sacrificiul de sine dezinteresat în numele binelui patriei îi aduce eroului o anumită satisfacție, dar fapta lui eroică *nu* este săvîrșită *de dragul* acestui sentiment, și de aceea o astfel de *reacție* psihică plăcută nu conferă faptei nici o umbră de interesare. În virtutea conectării organice a oricărui individ la întregul univers (vezi, de pildă, concepția despre lume formulată în cartea mea *Lumea ca un tot organic*), participarea sufletească neprecupețită la bunăstarea altor indivizi, precum și la existența individului care îmi este superior, este posibilă, dar pare cu neputință o activitate la fel de dezinteresată și plină de abnegație, care ar urmări să provoace suferințele altuia. E drept că Dostoievski ne oferă multe, poate prea multe scene de supliciu gratuit: impresia produsă de universul creat de el este aceea de acceptare a răului suprasatanic. Dar într-o chestiune atît de delicată nu trebuie să ne lăsăm conduși de o impresie generală; cel puțin imaginile lui cele mai relevante necesită o analiză detaliată. Exemplar în această privință este mai ales capitolul „Răzvrătirea" (lui Ivan Karamazov). Aici întîlnim imaginea acelor turci care îi aruncă în sus pe prunci ca să-i prindă apoi în vîrful baionetelor, sub ochii îngroziți ai mamei; se întrec între ei să mîngîie pruncul și se schimonosesc la el ca să-l facă să rîdă... În momentul cînd prichindelul rîde fericit și întinde mînuțele, dînd să apuce pistolul, în momentul acela bestia apasă pe trăgaci; din aceeași categorie face parte mujicul rus descris de Nekrasov, un mujic care-și lovește calul cu pleasna biciului peste ochi, „peste ochii lui blînzi"; și un general care asmute asupra odraslei argatului, sub ochii mamei sale, o droaie de dulăi numai pe motiv că, azvîrlind cu o piatră în joacă, acesta nimerise întîmplător în ogarul preferat al generalului. Acești oameni nu aparțin însă galeriei de personaje în a căror viață sufletească secretă ne inițiază Dostoievski. Motivele cele mai ascunse ale faptelor lor ne rămîn necunoscute: sursa acestor mîrșăvii o poate constitui, printre altele, vrajba națională dintre turci și slavi, istovirea țăranului, înfumurarea dementă a generalului,

care l-a înstrăinat definitiv de „nevrednicul rob" (astfel încît hărțuirea unui copil să-i pară doar un spectacol amuzant).

Ne sînt mai cunoscute cauzele chinuirii revoltătoare a copiilor de către părinții lor. Ivan Karamazov povestește despre un „domn bine, om cu școală, intelectual care, împreună cu consoarta lui, își bate copila, o fetiță de șapte anișori, biciuind-o cu nuiele. Tăticul se bucură chiar cînd nuielele au noduri: « Așa are s-o doară mai tare » — zice el, și se apucă să-și croiască odrasla. Știu că există oameni care simt o plăcere sadică să bată, plăcere care sporește cu fiecare lovitură, în timp ce sîngele lor se aprinde cu o flacără tot mai vie, clipă cu clipă. Omul își bate copila un minut, cinci, zece, mai mult, și loviturile se întețesc mai aprige și mai dureroase. Fetița țipă, apoi nici să țipe măcar nu mai poate, se îneacă: « Tată, tată, tăticule, tăticuțule »"[1].

El povestește apoi despre o fetiță de cinci anișori pe care o băteau părinții: „O snopeau în bătăi, o biciuiau și o călcau în picioare fără nici un motiv, încît mititica de ea avea tot trupușorul plin de vînătăi. Ca, în cele din urmă, cruzimea lor să atingă o adevărată culme a rafinamentului: iarna, în toiul gerului, o țineau toată noaptea încuiată în privată, sub cuvînt că nu se cere afară cînd o prind nevoile peste noapte (ca și cînd un biet prunc de cinci ani, care doarme dus, cufundat în somnul lui de îngeraș, poate fi deprins cumva să se trezească atunci cînd trebuie să se ceară afară!), o ungeau pe obraz cu excremente, pe care o sileau chiar să le mănînce și cine crezi că făcea treaba asta? Însăși mama sa, da, da, mama ei!"[2]

Primul episod din povestirile lui Ivan Karamazov face, probabil, trimitere la „Cazul Kromberg" și la apărarea acestuia, în cursul procesului, de către avocatul Spasovici, relatate cu lux de amănunte în *Jurnalul scriitorului* din 1876 (februarie, cap. II).

S-a dovedit la proces că, întorcîndu-se de la slujbă, tatăl își pedepsea fiica în fiecare seară pentru poznele din ziua respectivă, pentru minciuni, pentru „viciul ascuns" care, în opinia lui, se dezvoltase la copil; de o pedeapsă cumplită a avut parte fetița în ziua cînd, scotocind prin cufărul mamei sale vitrege, a stricat croșeta

---

[1] F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, EPLU, București, 1965, p. 326. (*N. t.*)

[2] *Ibidem*, p. 327. (*N. t.*)

acesteia și a luat („a furat“, după mărturia părinților) o prună uscată. Fără îndoială, aici nu avem de-a face cu o tortură de dragul torturii. Cauzele prime ale acestei răzbunări dure a părinților împotriva deficiențelor copiilor sînt complexe și multiple: mîndria familială ultragiată, onoarea și ambiția, revolta în fața profanării idealului de inocență infantilă, ura omului față de propriile sale vicii care, ca într-o oglindă, se reflectă în copii și autoritarismul despotului care nu admite ca oamenii, mai ales cei apropiați și subordonați, să-i încalce poruncile. Chiar în momentul înfăptuirii, pedeapsa sau lupta pot fi transformate în supliciu: „Lipsa de apărare a unor biete făpturi“, spune Dostoievski, „care n-au pe cine să cheme într-ajutor, încrederea lor angelică este cu atît mai mult o tentație pentru acești călăi, tentație care le înfierbîntă sîngele spurcat! În sufletul fiecăruia dintre noi, de altminteri, zace o fiară — fiara patimilor neîmblînzite care caută să se smulgă din lanț — fie că-i vorba de o mînie turbată, de instinctele sadice ațîțate de țipetele victimei sau de mai știu eu ce beteșuguri căpătate după o viață de desfrîu, podagră, boală de ficat și așa mai departe.“[3]

Credem că acest sentiment de groază apare astfel: ca orice atentat, pedeapsa stîrnește emoții puternice care întunecă rațiunea omului; în această stare se pot lesne trezi cele mai străvechi instincte atavice, și atunci un copil care dă să apuce degetul călăului său, cerîndu-i, tot lui, să-l salveze, i se pare acestuia de o încăpățînare crasă, ceea ce îl scoate și mai tare din sărite; cu fiecare pas ne cufundăm aici tot mai adînc în tenebrele vieții preumane, marcată de încrîncenarea luptei, de exprimarea sălbatică a bucuriei pe seama victoriei, de învingerea totală și de alte asemenea emoții și fapte. (Despre emoție ca faptă rudimentară a animalelor, despre instinctele preumane, vezi cartea mea *Principalele teorii psihologice în perspectiva voluntarismului*, cap. „Emoții“.)

Cu mult mai complexe și mai sofisticate sînt manifestările răului în sufletul Lisei Hohlakova — ființă bizară, creată de imaginația lui Dostoievski (în capitolul „Drăcușorul“ din *Frații Karamazov*). Ea îi servește iubitului Aleoșa un set întreg de perversiuni dintre cele mai dezgustătoare: „... dumneata nu ești bun de bărbat — spune ea —; dacă fiind soția dumitale m-aș îndrăgosti

---

[3] *Ibidem*, p. 327. (*N. t.*)

de altcineva și te-aș trimite să-i duci un bilet, ai fi în stare cu siguranță să faci comisionul ăsta, ba chiar să-mi aduci și răspunsul". Ea îi declară că nu-i e rușine de el și nu-l respectă, apoi continuă: „Aș avea poftă să dau foc casei. Caut mereu să-mi închipui cum ar fi dacă m-aș duce și i-aș da foc pe furiș, așa, tiptil-tiptil. Toată lumea se muncește să-l stingă, și focul arde înainte, iar eu știu ce este și tac chitic. Vai, ce tîmpenie! Groaznic mă plictisesc.

Și făcu un gest de om sătul pînă-n gît.

— Trăiești în huzur și bogăție — rosti cu glas scăzut Aleoșa.

— Vreau să fiu bogată și toți ceilalți oameni să fie săraci. Să mă îndop toată ziua cu bomboane și frișcă și să nu dau nimănui nimic.

— Dumneata confunzi răul cu binele — spune Aleoșa —, e numai o criză trecătoare. Asta se datorează probabil bolii de care ai suferit mai înainte.

— Văd că mă disprețuiești! Eu nu am poftă să fac bine, dimpotrivă, nu vreau să fie decît rău, și asta n-are nici în clin, nici în mînecă cu boala mea.

— De ce să faci rău?

— Ca să distrug. Ah, ce minunat ar fi să nu mai rămînă nimic! Știi, Aleoșa, uneori îmi trece prin minte să fac cît pot mai mult rău, numai și numai răutăți, așa, cu duiumul; și să mă îndeletnicesc cu treaba asta pe ascuns o bucată bună de vreme, ca la un moment dat să afle toată lumea cine-i făptașul și să se strîngă ca la urs în jurul meu, arătîndu-mă cu degetul, iar eu să mă uit așa la toți și să le rîd în nas. Mă gîndesc ce plăcut o să fie. Dar poate că-ți spun lucrurile astea numai așa, ca să te necăjesc.

— N-aș crede... deși poate că simți și nevoia asta!

— Așa, puțin. Vezi, niciodată nu pot să te mint — rosti ea cu o lumină ciudată în ochi."[4]

Cea mai îngrozitoare mîrșăvie i-o servește spre final:

„Am aici o carte în care scrie că nu știu unde a fost judecat un ovreu care a ciopîrțit un băiețel de patru ani. Întîi și-ntîi i-a tăiat degetele de la mînuțe și după aceea l-a răstignit pe perete: l-a bătut în cuie cu brațele desfăcute; a declarat apoi la proces că băiețelul a murit după patru ore. Foarte repede, nu? Zicea că a gemut și s-a văitat tot timpul, iar el stătea lîngă el și-l privea. Ce splendid!

[4] *Ibidem*, pp. 779–781. (*N. t.*)

— Splendid?

— Superb! uneori îmi închipui că eu l-am răstignit. Îl văd cum stă atîrnat de perete și geme, în vreme ce eu mănînc compot de ananas, instalată pe un scaun în fața lui. La nebunie îmi place compotul de ananas! Dar dumitale?“[5]

E greu de înțeles cum poate un om să spună așa ceva: ești copleșit de impresia că ai de-a face cu o ființă iremediabil decăzută, dar e suficientă o privire mai atentă ca să descoperi îndată că nici pe departe nu e vorba de o răutate suprasatanică și că printre motivele complexe ale acestei decăderi se află exigența unui bine pur, a unei iubiri pure, din care să lipsească orice interes meschin, și dipretul de sine din cauza incapacității de a realiza acest bine. Conversația se încheie cu rugămintea ei:

„— Scapă-mă, Aleoșa! Mi s-a făcut lehamite de viață, vreau să mă sinucid. Nu mai am nici un chef să trăiesc, totul mi se pare urît. Urît, da, urît, totul e urît. Aleoșa, de ce nu mă iubești deloc, deloc? — izbucni ea în cele din urmă furioasă.

— Ba, te iubesc! — răspunde din toată inima Aleoșa.

— Și ai să plîngi după mine, da?

— Da.

— Nu pentru că n-am vrut să fiu soția dumitale, ci așa, pentru mine, numai pentru mine?

— Da.

— Îți mulțumesc. Eu nu am nevoie decît de lacrimile dumitale. Toți ceilalți n-au decît să mă condamne, să mă calce în picioare, toți, toți, fără nici o excepție! Pentru că eu nu iubesc pe nimeni. Auzi: pe ni-me-ni! Dimpotrivă, îi urăsc pe toți! Du-te, Aleoșa, trebuie să te duci la fratele dumitale! — își aminti ea deodată, desprinzîndu-se de el.

— Cum să te las așa? — întreabă Aleoșa aproape speriat.

— Du-te la fratele dumitale. Să nu închidă poarta la închisoare, du-te, du-te, uite pălăria! Sărută-l pe Mitea din partea mea, hai, pleacă. Îl împinge cu forță spre ușă.“[6]

Ea pretinde iubirea pură de la Aleoșa, dar și de la sine. Compotul de ananas a fost pomenit pentru prima dată în următorul

[5] *Ibidem*, pp. 782–783. (*N. t.*)

[6] *Ibidem*, p. 784. (*N. t.*)

context: „Știi, cînd am citit povestea asta cu ovreul, am tremurat și am plîns toată noaptea. Mi se pare că aud mereu țipetele și gemetele băiețașului (la patru ani copiii își dau seama de toate) și în același timp nu-mi iese din cap ideea cu compotul de ananas.“[7]

Chiar în clipa în care sufletul omului se umple de compasiune pentru copilul suferind, din subconștient se strecoară subit, printr-un joc de asociații, imaginea aberantă a compotului. Este cu neputință ca spiritul să nu se revolte împotriva unei asemenea mîrșăvii, cu atît mai mult cu cît această bizară asociere de reprezentări nu este nicidecum un proces pur teoretic și totodată spontan de alternare a imaginilor: în spatele asociațiilor, fie și haotice, ba chiar apărute într-o stare de boală mentală, se ascund mobiluri subconștiente ale voinței — sursa lor primă. E greu de spus ce motiv se ascundea în sufletul Lisei. Imaginea îngrozitoare a copilului răstignit nu numai că i-a răscolit sufletul, umplîndu-l de compătimire, dar mobilul i-a trezit, inconștient, și o frică pentru ea însăși, așa cum se întîmplă adesea cînd omul contemplă sau chiar își imaginează ceva înspăimîntător; apare însă imediat și gîndul că n-am motive să-mi fie frică, sînt în deplină siguranță și mulțumit la fel ca atunci cînd am ocazia „să mănînc preferatul meu compot de ananas“. Acest amestec de frică pentru altul și pentru sine, însoțit de o autoliniștire absurdă, subminează încrederea în bine, inspiră dispreț față de sine și de toată lumea; „totul este urît“, „ah, ce minunat ar fi să nu mai rămînă nimic!“. Această trecere bruscă de la descoperirea răului în sinele propriu la negarea binelui și în comportamentul altor oameni are loc pe fondul unei alterări mai profunde a sufletului decît frica, și anume din pricina orgoliului care nu admite ca eu să fiu rău, iar alții buni. Cunoscător al sufletului omenesc, Zosima știe de existența acestei căi care duce direct la porțile iadului; de aceea îi îndeamnă pe oameni să aibă încredere deopotrivă în ei și în alții:

„Înlăturați orice aversiune, fie că-i vorba de alții, fie chiar de dumneavoastră, căci tot ce vi se poate părea respingător, privind în sufletul dumneavoastră, se luminează și se curățește din clipa cînd v-ați dat seama de asta... Iară dacă s-ar întîmpla să aveți

---

[7] *Ibidem*, p. 783. (*N. t.*)

momente de lașitate pe drumul ce duce spre iubire, nu trebuie să vă speriați după cum nici faptele rele nu trebuie să vă înspăimînte prea mult."[8]

Despre forma sistematică pe care o poate lua această neîncredere în bine aflăm din vivisecția sufletului lui Ivan Karamazov. Căutînd zadarnic binele în interioritatea sa, el, ca și Lisa, a devenit excesiv de sensibil la răul din alții și a ajuns să se îndoiască în genere de existența binelui. „Și el crede, probabil, în compotul de ananas. Și el e tare bolnav acum, Lisa.

— Chiar crede într-adevăr? — întări Lisa, fulgerîndu-l cu privirea.

— Să știi însă că nu disprețuiește pe nimeni, urmă Aleoșa. Dar nici nu crede în nimeni. Și din moment ce nu crede în nimeni, se prea poate să-i disprețuiască."[9]

Că negarea binelui nu constituie mobilul de bază al voinței Lisei reiese din felul în care se pedepsește pe sine pentru un „drăcușor" din sufletul ei: „Cînd se convinse în sfîrșit că nu mai era nimeni pe sală, Lisa trase zăvorul, întredeschise ușa și vîrî degetul în crăpătură; închise apoi ușa brusc, strivindu-și degetul. După cîteva clipe își slobozi mîna din strînsoare, se apropie încet de fotoliu și așezîndu-se în el, dreaptă ca o strună întinsă, își cercetă mînioasă degetul învinețit, sub unghia căruia mustise o picătură de sînge. Îi tremurau buzele și ea șoptea întruna, iarăși și iarăși, pe nerăsuflate: — Ticăloasă, ticăloasă...!"[10]

Formele rafinate de chinuire, care pricinuiesc suferințele morale, nu fizice — atitudinea Katerinei Ivanovna față de Dmitri Feodorovici Karamazov, atitudinea Grușenkăi față de oameni, atitudinea Nastasiei Filipovna, a lui Toma Opiskin și a altor personaje create de Dostoievski — apar și ele în mod evident ca un fenomen secund, de regulă pe fondul unei traume psihice (afecțiuni nervoase), care accentuează setea de răzbunare pe oameni, pe întreaga societate și neîncrederea față de orice om.

Desigur, orice lezare presupune o anumită meteahnă a sufletului, alterat de cele mai variate forme ale orgoliului sau egoismului. Așa, de pildă, există egoiști pe care nu îi interesează ceilalți

[8] *Ibidem*, p. 78. (*N. t.*)
[9] *Ibidem*, p. 783. (*N. t.*)
[10] *Ibidem*, p. 785. (*N. t.*)

oameni; nici orgolioşi, nici invidioşi, ei sînt doar concentraţi asupra propriei activităţi, atraşi de propriul activism, preocupaţi de consumul propriei energii; printre ei se găsesc şi indivizi care îşi orientează energia spre scopuri nobile, suprapersonale, dar în aşa fel încît acest suprapersonal să devină un *mijloc* de satisfacere a propriei ipseităţi, de îmbogăţire a vieţii sufleteşti cu noul conţinut interesant şi divers, ori un prilej de încîntare de propria iscusinţă, de propriul meşteşug şi talent. (Despre caracterele egoiste vezi cap. „Caracter" din cartea mea *Principalele teorii psihologice în perspectiva voluntarismului.*) Există însă şi o categorie de egoişti care, dimpotrivă, sînt centraţi pe relaţia individualităţii lor cu „eul" altora, manifestă un interes mărit faţă de „eul" lor, dar acest interes are o tentă negativă, exprimîndu-se prin invidie sau vanitate care nu tolerează superioritatea altuia. Aşadar, orice formă de orgoliu şi de egoism duce la *înstrăinarea* de alţi oameni, care poate atinge un nivel atît de înalt încît şi un egoist, fără a fi rău şi răzbunător, să poată pricinui oamenilor mari suferinţe doar din plictiseală (Cleopatra, care înfigea ace în pieptul sclavilor) sau din curiozitate (Stavroghin gustă deopotrivă frumuseţea „voluptăţii animalice şi a faptelor eroice", ceea ce e posibil numai pe fundalul unui egocentrism exacerbat).

Ţinînd seamă de multiplele şi diversificatele căi de manifestare a răului, suscitat de perturbarea relaţiei dintre om şi lume, de iubirea anormală faţă de propriul „eu", sîntem nevoiţi să recunoaştem că nici la Dostoievski nu se găsesc personaje care ar atesta existenţa urii faţă de binele altuia ca impuls *primar* al voinţei; ele nu ne îndreptăţesc să credem în existenţa unei creaturi pe care s-o putem numi suprasatanică.

În articolul despre Dostoievski, intitulat „Talent necruţător", N. C. Mihailovski[11] afirmă că „există oameni care îi chinuie pe alţii nu din interes sau din răzbunare şi nici pentru că le-ar sta în cale, ci spre a-şi satisface propria înclinaţie sadică".

Multe personaje dostoievskiene ar aparţine, după el, acestei categorii de sadici. „Omul din subterană", de pildă, o chinuieşte pe prostituată cu povestirile sale şi o face să plîngă disperată. Şi

---

[11] Mihailovski N. C. (1842–1904) — sociolog, critic literar rus, adept al narodnicismului. (*N. t.*)

în această scenă de sadism rafinat „Dostoievski respinge orice motivație de ordin exterior: personajul chinuiește pentru că așa vrea el, pentru că asta îi este pe plac. Aici nu există nici un motiv, nici un scop și, crede autorul, nici nu este nevoie de ele dat fiind că ni se prezintă aici cruzimea în sine și pentru sine, și numai ea interesează". După părerea lui Mihailovski, însuși Dostoievski este un asemenea sadic; el s-ar deosebi de chinuitorii de rînd doar prin geniul său artistic, de care se folosește pentru a-l chinui pe cititor. Argumentarea acestei idei se bazează pe analiza unor creații dostoievskiene din prima perioadă, vădit deficitare din punct de vedere artistic: *Dublul*, *Nevasta altuia și un soț sub pat*, *Eternul soț*. Este semnificativă remarca lui Mihailovski conform căreia capodoperele scriitorului conțin și o mulțime de instrumente de tortură sufletească inutilă; dar această remarcă a rămas fără suport analitic din lipsă de spațiu și de timp. „Operele din ultima perioadă — spune el — începînd cu *Crimă și pedeapsă* și mai ales *Demonii* și *Frații Karamazov* sînt încărcate pînă la refuz de cruzime fără rost."

Sub influența șabloanelor puse în circulație de presa noastră de avangardă în explicarea oricărui fenomen uman prin condițiile de viață socială, Mihailovski consideră că dezvoltarea „talentului necruțător" al lui Dostoievski se datorează absenței la autor a unui anumit ideal și mai ales faptului că realitatea rusă din perioada premergătoare marilor reforme și imediat după implementarea lor era ostilă închegării unor asemenea idealuri și desfășurării vieții sociale active. Din considerațiile lui reiese însă că nu a abordat suficient de clar problema torturii ca motiv *primordial* al voinței și nu a demonstrat existența acestui fenomen. Mihailovski vorbește despre tortură „fără dedesubturi utilitare", fără „profit" material pentru cel ce torturează, dar nici el n-ar fi negat prezența „profitului" într-un sens mai subtil, cum ar fi satisfacerea orgoliului, cel puțin referitor la caracterul lui Foma Opiskin (*Stepancicovo și locuitorii săi*) pe analiza căruia își construiește articolul. Mihailovski remarcă: „Prin expresia « cruzime inutilă » se acoperă întreg profilul moral al lui Foma și dacă îl întregim cu orgoliul nemăsurat, asociat nulității lui spirituale, portretul lui Foma Opiskin devine complet." În afară de orgoliu, mai trebuie menționate umilirea la care a fost supus de vechiul stăpîn al satului Stepancicovo precum și decepțiile pricinuite de eșecuri pe tărîm

literar — toate acestea sînt patimi și sentimente care au alimentat spiritul de răzbunare, exprimat în batjocorirea oamenilor.

Ura, așadar, a fost dintotdeauna un fenomen *derivat*, determinat de goana după un bun personal care poate fi și unul mai subtil de ordin sufletesc. Nici măcar căderea satanei nu se prezintă ca o manifestare primordială, ci secundară a voinței sale. În opinia părintelui bisericesc Grigorie Teologul „cea dintîi dintre luminile cerești s-a stins și și-a pierdut slava « din cauza propriei sale trufii »: voind să devină Dumnezeu, ea s-a prefăcut în întuneric".

De aici rezultă că Satan știe despre desăvîrșirea lui Dumnezeu. E de înțeles: cine a cunoscut valoarea absolută (pînă la a o invidia) nu poate să n-o recunoască în ea însăși, dar ea poate fi respinsă de voință sau, mai exact, poate deveni obiect al unei atitudini volitive denaturate: în loc să-L iubească pe Dumnezeu mai presus de sine, Satan îndrăgește numai *ideea divinității* și încearcă să-și atribuie această demnitate sau, dacă ar fi posibil, să-L umilească pe Dumnezeu pentru satisfacerea propriei sale trufii primare. El s-ar fi împăcat cu Dumnezeu dacă Dumnezeu i-ar fi îndeplinit cerința atunci cînd, arătînd spre întreaga împărăție pămîntească, a rostit: „Acestea toate Ți le voi da Ție, dacă vei cădea înaintea mea și Te vei închina mie" (Matei, 4, 9).

Un spirit ca acesta, de o clarviziune mult mai mare decît a noastră, se lasă uneori fascinat de supremația irezistibilă a lui Dumnezeu și a ființelor contopite într-o iubire armonioasă față de El, dar nu ajunge să-I consacre adorația sa. „Am fost de față atunci cînd Cuvîntul răstignit pe cruce s-a ridicat în ceruri, ducînd cu sine sufletul tîlharului crucificat alături; am auzit strigătele fericite ale heruvimilor care-L proslăveau cîntînd « osana »; am auzit înălțîndu-se în extaz glasurile serafimilor, al căror tumult a zguduit tăriile cerești și întreaga fire. Și-ți jur pe tot ce poate fi mai sfînt pe lume că în clipa aceea aș fi vrut să mă alătur corului lor și să cînt osanale într-un glas cu ei. Cuvîntul « osana » îmi stătea pe buze, era gata-gata să mi se smulgă din piept... știi, sînt foarte sentimental din fire și sensibil ca un artist. Dar bunul simț — ăsta-i cusurul meu, din păcate cel mai nefericit din toate cîte le am — m-a silit să păstrez măsura chiar și atunci, și am lăsat să-mi scape momentul prielnic"[12]. Drumul iadului e pavat cu bune intenții, da,

---

[12] F. M. Dostoievski, *op. cit.*, p. 868. (*N. t.*)

negreșit cu cele bune; respingînd pe Dumnezeu și Împărăția Domnului, diavolul nu intenționează, firește, să-și spună sieși și altor oameni: „Procedez așa din trufie, invidie și orgoliu"; fără îndoială, el își justifică purtarea invocînd motive înalte, pe măsura îndrăznelii sale ca, de pildă, asigurările că îi iubește pe oameni mai mult decît Creatorul. „Mefisto" — spune diavolul karamazovian — „arătîndu-i-se lui Faust, îi mărturisește că dorind să facă numai rău, în pofida voinței lui, face numai bine. N-are decît, treaba lui, cu mine se întîmplă pe dos. Sînt poate singura ființă de pe lume care iubește adevărul și năzuiește sincer să facă binele"[13].

Sub pana lui Dostoievski, chipul și întreaga conduită a unei asemenea ființe apar extrem de complexe, duplicitare, țesute, parcă, din contradicții. Intenția ei nu este de a distruge, ci de a crea o împărăție exclusiv după proiectul ei, fără Dumnezeu și în pofida Lui. Calea relativ ușoară care duce la această realizare constă în a-i ispiti pe oameni cu bunuri de ordin inferior, în a le canaliza toate gîndurile spre construcția, cu ajutorul științei, a „furnicarului" (metafora preferată a lui Dostoievski) în care le-ar fi asigurată tuturor hrana pămîntească. Grăbindu-se să atingă acest scop, omul care L-a repudiat pe Dumnezeu se simte îndreptățit să înceapă cu exterminarea tuturor acelora care par a nu fi potriviți, prin structura lor sufletească, vieții din furnicar, și astfel, în loc de iubire, apare de fapt în prim-plan ura. „Ei declară fără ocolișuri" — nota Dostoievski în *Jurnalul scriitorului* — „că nu vor pentru ei înșiși nimic și că lucrează pentru ceilalți cu scopul de a instaura noua ordine a lucrurilor întru fericirea umanității. Ei se confruntă însă aici cu poziția destul de fermă a burghezului care le reproșează direct că vor să-l oblige să fraternizeze cu proletarul și să-și împartă cu el averea prin forța cnutului și prin vărsare de sînge. Deși cam așa stau lucrurile, instigatorii răspund că burghezia, în opinia lor, nu este în stare să se solidarizeze cu poporul, și de aceea ei o atacă pur și simplu cu forța și o exclud complet din marea familie: « Cică frăție se va forma mai tîrziu și numai din proletari, iar voi — cei o sută de milioane de suflete — sînteți sortiți pieirii și atît. În numele fericirii umanității s-a terminat cu voi. »"

(Lebedev din romanul *Idiotul* spune: „Omenirea devine prea zgomotoasă și prea industrială, în detrimentul liniștii sale spiri-

---

[13] *Ibidem*, p. 868. (*N. t.*)

tuale — spune cu amărăciune un gînditor solitar, retras din iureşul vieţii. Ce are a face, dar zgomotul căruţelor care aduc pîine celor flămînzi preţuieşte poate mai mult decît liniştea spirituală — îi răspunde triumfător un altul, ce a cutreierat lumea în lung şi-n lat şi, plin de orgoliu, îl sfidează pe cel dintîi. Dar uite că eu, ticălosul Lebedev, nu cred în căruţele astea pline care aduc omenirii pîine, căci fără un principiu moral care să stea la baza oricărei acţiuni căruţele acestea, menite să care pîine omenirii întregi, pot foarte bine şi cu mult sînge rece să excludă de la fericirea de a se bucura de pîinea adusă o bună parte din omenire, ceea ce s-a mai întîmplat...")[14]

Ineficienţa modului ateist-ştiinţific de suprimare a vieţii umanităţii se va dovedi însă prea repede şi prea evident: „de vreme ce au început să ridice Turnul lui Babel fără noi, vor ajunge, în cele din urmă, la antropofagie"[15], „fiindcă în vecii vecilor oamenii nu vor fi în stare să împartă pîinea între ei"[16]. De aceea părintele minciunii va născoci pentru om o ispitire infinit mai rafinată: un pseudozeu şi o pseudoreligie bazate pe tolerarea poftelor pămînteşti ale omului dar în aşa fel încît conştiinţa lui să fie adormită de un acord aparent cu poruncile lui Dumnezeu. Substratul acestei ispitiri ni-l relevă poemul lui Ivan Karamazov intitulat „Marele Inchizitor". Însuşi protagonistul îi declară lui Hristos: „noi nu sîntem cu tine, ci cu El", cu „puternicul şi iscusitul duh" care „prin punerea în pustiu a celor trei întrebări lui Hristos", a dovedit „o inteligenţă nepieritoare şi desăvîrşită". Pe firul acestei inteligenţe, Marele Inchizitor a recunoscut că religia lui Hristos nu este pe măsura puterilor omului. „În loc să cauţi a pune stăpînire asupra oamenilor, Tu te-ai străduit să-i desfăşori cît mai larg fruntariile!"... „Fiindcă nu există ceva mai ademenitor pentru El decît libertatea conştiinţei dar în acelaşi timp nu există ceva mai cumplit! Iar Tu, în locul unor principii temeinice care ar fi statornicit o dată pentru totdeauna liniştea în conştiinţa umană, ai ales tot ce poate fi mai ciudat, mai nedesluşit şi mai vag, tot ce depăşeşte puterile oamenilor, procedînd aşa ca şi cum nu i-ai fi iubit cîtuşi de puţin... Ai vrut să ai parte de dragostea liber consimţită

---

[14] M. F. Dostoievski, *Idiotul*, *op. cit.*, vol. VI. p. 425. (*N. t.*)
[15] M. F. Dostoievski, *Fraţii Karamazov*, *op. cit.*, p. 351. (*N. t.*)
[16] *Ibidem*, p. 344. (*N. t.*)

a omului, ai dorit ca el să te urmeze de bunăvoie, ademenit și subjugat de tine, de ideea ta. În locul legii străbune, pe care se putea bizui din momentul acela, omul trebuie să aleagă cu inimă slobodă ce este rău și ce este bine avînd înaintea ochilor doar chipul tău drept călăuză."[17] „Tu le-ai făgăduit pîinea cerească dar, iarăși te întreb, crezi într-adevăr că poate avea același preț în ochii stirpei omenești, nevolnice, desfrînate și pururea nerecunoscătoare ca pîinea reală pămîntească? Sau ție nu-ți sînt dragi decît cele cîteva zeci de mii de suflete mari și puternice, restul, adică puzderia nenumărată ca nisipul mării, de oameni slabi de înger, dar care te iubesc cu adevărat, fiind menită să slujească doar ca un suport material celor puternici și oțeliți? Nu, nouă ne sînt deopotrivă de dragi și cei slabi din fire."[18]

Iată un mare umanist care s-a ridicat împotriva lui Hristos în numele iubirii față de om, și care s-a decis să îndrepte fapta Lui istorică. El nu-i cere omului să aibă măreția spiritului, să poarte crucea lui Hristos, să fie capabil de fapte eroice. Dar nici nu-i făgăduiește omului o fericire infinită de pe urma posesiunii binelui absolut, ci o „fericire tihnită și umilă, o fericire pe măsura unor făpturi nevolnice, așa cum au fost plămădite". „O, le vom da voie chiar să și păcătuiască, știindu-i slabi de înger și bicisnici, și ei, la rîndul lor, ne vor iubi ca niște copii pentru că vom fi fost atît de toleranți! Le vom spune că oricare din păcatele lor va fi de bună seamă răscumpărat, de vreme ce a fost săvîrșit cu învoirea noastră, și că numai și numai din dragoste le îngăduim să păcătuiască, luînd asupra noastră pedeapsa ce li se cuvine. Și luînd-o asupra noastră, cu atît mai vîrtos ei ne vor iubi ca pe niște binefăcători ce-i vor fi izbăvit de povara păcatelor înaintea lui Dumnezeu [...] Ei vor muri în pace, se vor sfîrși din viață în numele său, și dincolo de mormînt nu vor găsi decît moartea. Iar noi vom păstra cu grijă secretul și, pentru fericirea lor, îi vom amăgi, făgăduindu-le o răsplată veșnică în ceruri. Fiindcă, de bună seamă, chiar dacă lumea de apoi ar exista cu adevărat, ea nu va fi fost făcută pentru făpturile de seama lor."[19] Pentru a le liniști conștiința, „vom căuta să-i convingem că nu facem decît să ascultăm de porunca Ta și că

---

[17] *Ibidem*, p. 346. (*N. t.*)

[18] *Ibidem*, p. 344. (*N. t.*)

[19] *Ibidem*, pp. 353–354. (*N. t.*)

domnim în numele Tău“[20], punînd la baza religiei *miracolul, taina și autoritatea.* [...] Am avut ori nu dreptate să procedăm așa, propovăduind învățătura aceasta oamenilor, spune! Crezi, oare, că noi n-am iubit omenirea, de vreme ce am înțeles cu atîta umilință slăbiciunile ei și am căutat din toată inima să-i ușurăm povara îngăduind firii sale nevolnice chiar și păcatul, cu condiția ca să fie săvîrșit cu știrea noastră?“[21]

Nu o dată în operele sale, Dostoievski dezvoltă ideea instituirii fericirii pe pămînt prin îngăduința față de slăbiciunile omenești sau chiar prin înjosirea firii omenești. În cartea sa *Marele Inchizitor*, Rozanov insistă asupra acestei idei. Ea este exprimată într-o formă grosieră de către Șigaliov și reluată de Piotr Verhovenski (*Demonii*) care îi spunea lui Stavroghin: „Totul e la el bine pus la punct în caietul acela [...] instaurează în primul rînd spionajul. Fiecare membru al societății îi supraveghează pe ceilalți și este obligat să denunțe. Fiecare aparține tuturor, și toți fiecăruia în parte. Toți sînt sclavi și egali în sclavie. În cazuri extreme calomnia și omorul, esențialul însă este egalitatea. Mai întîi și întîi scade nivelul culturii, științelor, talentelor. Un nivel înalt al științelor și talentelor este accesibil numai unor capacități superioare, dar nu e nevoie de capacități superioare: capacitățile superioare totdeauna acaparează puterea și devin despoți.“[22]

Ideea după care spiritul răului nu se arată fățiș ca un demolator și mizantrop, ci, dimpotrivă, se declară drept filantrop care urmărește să edifice, desigur pe pămînt, împărăția fericirii generale, fără a se recurge la mari schimbări, a fost exhaustiv dezvoltată de V. Soloviov în *Trei dialoguri despre război, progres și sfîrșitul istoriei universale*. El consideră că ultima tentativă de a instaura împărăția terestră a bunăstării va avea ca punct de pornire nu un „materialism sau altceva asemănător“; ci o „impostură religioasă, cînd își vor lua numele lui Hristos niște forțe din rîndul omenirii care de fapt în esență îi sînt străine și chiar dușmănoase lui Hristos și Duhului Său“[23].

---

[20] *Ibidem*, p. 345. (*N. t.*)

[21] *Ibidem*, p. 350. (*N. t.*)

[22] F. M. Dostoievski, *Demonii*, Editura Cartea Românească, București, 1970, pp. 437–438. (*N. t.*)

[23] V. Soloviov, *Trei dialoguri despre sfîrșitul istoriei universale*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 106. (*N. t.*)

Soloviov ni-l prezintă pe Antihrist ca pe un „spiritualist, ascet și filantrop". Ales drept împărat roman și universal, el se străduiește să fie binefăcătorul omenirii, oferindu-i o rînduială statală care asigură oricărui cetățean „pîinea și circul". Dar mobilul întregii sale activități era nu iubirea de om, ci *iubirea de sine* fără margini care l-a făcut, în final, să se proclame drept „unica adevărată întrupare a supremei divinități"[24].

Umanism, fie și aparent, lucrare de edificare, fie și greșit orientată — toate acestea nu contrazic oare opinia curentă după care diavolul întruchipează spiritul neființei — opinie la care subscrie și Marele Inchizitor? Evident, nu este prezentă aici nici o contradicție: plenitudinea vieții devine posibilă numai în Împărăția lui Dumnezeu; orice lepădare de Dumnezeu și orice încercare de a edifica o împărăție potrivnică Lui conduce la împuținarea existenței, la exterminarea unor ființe de către altele și, în ultimă instanță, la acea sfîșiere cumplită a cărei trăire o descrie Florenski în cartea sa *Stîlpul și afirmarea adevărului*: „*Cea de a doua moarte* este o chestiune intimă și dureroasă. Am resimțit-o într-un vis în toată concretețea ei. Nu erau imagini, ci numai trăiri pur sufletești. Mă înconjura un întuneric compact, de o densitate aproape palpabilă. Forțe invizibile m-au împins spre margine, și mi-am dat seama că este marginea existenței divine, dincolo de care domnește neantul absolut. Am vrut să strig și n-am putut. Știam că din clipă în clipă puteam fi azvîrlit în bezna neantului. Întunericul începuse să pătrundă în toată ființa mea. Conștiința de sine era pe jumătate pierdută și știam că este vorba de anihilarea metafizică absolută. Disperat la culme, am strigat cu o voce de nerecunoscut: « Din adînc te chem, Doamne Dumnezeule, fie ca glasul meu să fie auzit de Tine... ». În aceste cuvinte s-a revărsat tot sufletul meu. Mîinile cuiva m-au prins, ca pe un înecat, și m-au aruncat undeva, departe de beznă. Izbitura era neașteptată și violentă. M-am pomenit brusc într-o ambianță obișnuită, pare-se în camera mea; din neantul mistic am nimerit într-o existență cotidiană. De îndată m-am simțit în fața lui Dumnezeu și atunci m-am trezit inundat de o transpirație rece."

Marele Inchizitor îl numește pe diavol „duhul nimicniciei și al neființei". Întrucît însă neființa nu este cu putință ca impuls prim

---

[24] *Ibidem*, p. 163. (*N. t.*)

al voinței, ea rămîne un fenomen derivat și trebuie să-i clarificăm modul de apariție. Diavolul, cum s-a spus, justifică în fața celorlalți și chiar în propriii săi ochi proiectul trufaș de a crea *propria* împărăție și încă mai bună decît Împărăția lui Dumnezeu, nu prin invidia josnică, ci printr-o aparentă dragoste de bine. Înșelătoarea strălucire a binelui constituie minciuna principală a firii diavolești. Și nu numai: orice încercare de creație, dacă duce, fie și temporar, nu la distrugere pur și simplu, ci la o reală înălțare a împărăției, este posibilă numai pe baza existenței deja create de Dumnezeu, și a principiilor vitale stabilite de El, cum ar fi solidaritatea, armonia, îndeplinirea fidelă a datoriei; numai că aceste principii sînt luate nu în cuprinderea lor absolută, ci în acea *relativitate* care le deformează finalitatea și conduce, în ultimă instanță, nu la plenitudinea vieții în Împărăția lui Dumnezeu, ci la minimalizarea și restrîngerea ariei existenței. Așa, de pildă, un popor orbit de trufie e capabil, într-un război, să dea dovadă de vitejie, disciplină și fidelitate față de datorie, dar cu cît tot acest iureș al vieții este mai intens și cu cît apelează mai des la forțele binelui pentru a ajunge în final la ceva rău, cu atît este mai cumplit dezastrul pe care îl provoacă. Este calea diavolului, împresurată de minciună: în vorbe și în mijloace e de partea binelui, dar țintește răul; sau prin scopul final simulează binele, dar mijloacele sînt luate din arsenalul răului. Însuși Hristos spune că diavolul „este mincinos și tatăl minciunii“[25].

Pe parcursul activității sale și a identificării ei, o asemenea ființă trebuie să ajungă la *ipocrizie și minciună deliberată*. Prin minciună deliberată se recunoaște însă propria slăbiciune și superioritatea adversarului: de aici se iscă inevitabil suferințe pentru o ființă orgolioasă. Aceasta se pretează, prin natura ei, la confruntarea directă prin care își demonstrează, în văzul tuturor, superioritatea. Suferințele pricinuite de propria activitate trebuie în cele din urmă să-i stîrnească ură și față de realizările ei, ba chiar față de propria sa persoană. În cazul în care nici acest final nu o va duce la căință, ura față de Dumnezeu și universul Lui trebuie să ajungă la paroxism o dată cu conștiința zădărniciei tuturor încercărilor de a-L depăși. Întreaga viață a acestei ființe orgolioase se

[25] *Ioan*, 8, 44. (*N. t.*)

transformă în măcinare sterilă și de aceea suferințele ei îngrozesc prin găunoșenia și morbiditatea lor. „Iar oamenii iau toată comedia asta în serios, chiar dacă sînt înzestrați cu o incontestabilă inteligență. Tocmai în asta constă tragedia lor. Și bineînțeles suferă, dar... trăiesc, trăiesc cu adevărat, nu numai în imaginație, fiindcă suferința înseamnă viață. De altfel, cum ar mai putea să simtă plăcerile vieții dacă n-ar suferi? Întreaga lor existență s-ar desfășura ca o interminabilă liturghie care, cît ar fi ea de sfîntă, e totuși plicticoasă. Dar eu? Sufăr și eu, din păcate, chiar dacă nu trăiesc. Eu sînt x-ul dintr-o ecuație cu o necunoscută. Un fel de fantomă a vieții, care nu știe de unde vine, nici unde se duce, care a uitat chiar și cum o cheamă."[26]

Suferința care și-a pierdut orice sens se transformă într-o stare de depresie *(acedia)*, unul dintre păcatele de moarte. Această stare duce direct la neființă. Un om deprimat este, de regulă, înclinat să-și curme zilele prin spînzurare și ar fi gata să repete zilnic un astfel de gest condamnabil dacă ar putea nădăjdui să ajungă, pe această cale, la neantul total. Dar nici chiar în clipa morții, cîtă vreme se mai află în starea de depresie, el nu s-ar căi și n-ar înceta să-l urască pe cel căruia voia să-i facă rău. Smerdeakov, de pildă, s-a spînzurat fără să lase măcar un bilețel din care să rezulte că s-a sinucis, deși era convins că Ivan Feodorovici nu va pomeni în declarația sa de istoria crimei, pe care i-o povestise.

Așadar, spiritele întunericului devin spirite ale „sinuciderii și neființei": neavînd cum să se distrugă definitiv, ele pretind ca Dumnezeu să le desființeze. Iată cum le înfățișează starețul Zosima: „De săturat însă, nu se vor sătura niciodată, pentru că nu se înduplecă să primească iertarea și-L blestemă pe Dumnezeu care-i cheamă la El. Ochii lor nu-L pot privi decît cu ură și ar dori ca viul Dumnezeu să piară, nimicindu-se și pe sine și nimicind și toată zidirea izvodită de El. Aceștia în veci vor arde în vîltoarea mîniei lor, rîvnind cu nesaț moartea și neființa. Dar pururi moartea se va depărta de ei..."[27]

A fi veșnic în preajma răului, în toiul chinurilor infernale, pricinuite de propria voință și sensibilitate, pare de neînțeles unui

---

[26] F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, p. 861. (*N. t.*)
[27] *Ibidem*, pp. 443–444. (*N. t.*)

om normal. Probabil este firesc ca, după ce se ajunge la consecințele scandaloase ale răului, să vină momentul trezirii, al rușinii de propria decădere și al căinței. Într-adevăr, datorită libertății de voință orice ființă are posibilitatea depășirii de sine. Pe de altă parte însă, tocmai datorită libertății această posibilitate nu devine în mod necesar o realitate și nu se poate nega faptul că unele ființe vor rămîne veșnic despărțite de Dumnezeu. Pentru a înțelege o asemenea perseverență nu e musai să coborîm în iad, e de ajuns să privim în adîncul inimii noastre și să fim atenți la manifestările zilnice, fie și neînsemnate, de orgoliu și egoism, care se întîlnesc la tot pasul. O aluzie cît de mică la ceva de felul ordinului, dispoziției, exigenței sau interdicției, mai ales dacă ni le impune o persoană pe care o socotim inferioară nouă ca rang, ne rănește dureros orgoliul. Cataclismele sociale care au înlăturat mai întîi aristocrația de sînge iar în prezent țintesc să elimine diviziunea în stăpîni și muncitori sînt determinate nu numai de relațiile economice și de aspirația îndreptățită de a proteja demnitatea omului, ci și de pretențiile trufiei și egoismului care nu tolerează superioritatea și puterea altuia chiar și în acele împrejurări și relații în care inegalitatea este justificată din punct de vedere moral și instrumental.

Dar cîte eforturi trebuie să facă omul fie și numai pentru a-și recunoaște propria vinovăție! Dostoievski zugrăvește un tablou deprimant al acestui proces în spovedania către Zosima a „oaspetelui de taină". Pentru mulți oameni, spovedania preconizată de biserica ortodoxă și catolică reprezintă o barieră de netrecut care îi împiedică să revină în sînul ei. Se pare că puțini oameni respectă ritul ortodox al spovedaniei și sînt capabili, mergînd la biserică, să se oprească din drum ca să ceară iertare oamenilor pentru a le fi păcătuit și să facă acest lucru în mod firesc, nu exaltînd artificial sentimentul și sugrumînd vocea. Nici măcar pentru micile abateri de la regulile de politețe nu se cere iertare cum se cuvine. În Rusia, vechea expresie „mă scuzați" sau „vă rog să mă iertați" a fost înlocuită cu o formulă nouă: „mă scuz". Ea nu implică apelul la voința altuia ci se rezumă la o simplă consemnare a faptului, așa cum o face individualitatea mea și în cazul expresiilor: „mă spăl", „mă pieptăn". Este surprinzător cu cîtă plăcere a fost preluată această formulă de toți, inclusiv de intelectuali.

Dacă voința orgolioasă și egoistă este atît de sensibilizată la micile conflicte cu mediul, ce să mai vorbim de cazurile mai grave. La Dostoievski găsim o întreagă galerie de suflete distorsionate fie din cauza unei ofense sociale severe (inegalitate socială, dependențe patrimoniale corelate cu umilirea etc.), fie din motive individuale (mai ales din pricina pîngăririi sentimentului de dragoste). Pe unii ofensele grave îi înalță la sfințenie; pe alții, mai cu seamă pe cei orgolioși și egoiști, îi coboară în subterană ori îi bagă în pușcărie, unde se dedau, cu mare plăcere, la masochism, la chinuirea altora sau devin niște saltimbanci. Așa sînt Nastasia Filipovna, Grușenka, Katerina Ivanovna, Adolescentul, Ippolit, Feodor Pavlovici Karamazov (un linge-blide în tinerețe), Sneghirev, Smerdeakov și multe alte personaje dostoievskiene.

Inima rănită a unui om orgolios se sfîșie neîncetat, zi și noapte, de durere și este gata în orice clipă, folosindu-se de cel mai mic pretext, să izbucnească în ură absurdă. Sub numele de Dolgoruki, Adolescentul, fiul nelegitim al lui Versilov, este cuprins de o furie dementă în momentul în care o nouă cunoștință presupune că ar fi prințul Dolgoruki: „Îmi permit să te întreb cum te cheamă, de vreme ce m-ai privit cu atîta stăruință, mi se adresă pe neașteptate învățătorul cu un zîmbet perfid. — Dolgoruki. — Prințul Dolgoruki? — Nu, pur și simplu Dolgoruki, fiul fostului iobag Makar Dolgoruki și copilul din flori al fostului meu stăpîn, moșierul Versilov. Dar, n-aveți grijă, domnilor, nu v-am spus acest lucru ca să mă luați numaidecît în brațe și să începeți să plîngeți de duioșie ca niște viței! Deodată izbucni o salvă de rîsete nerușinate și atît de puternice, încît copilul care adormise în camera vecină se trezi și începu să scîncească. Tremuram tot de furie."[28]

În Rusia, unde numele de nobil nu se deosebește de celelalte prin particula „von" sau „de", multe persoane, crescute într-un mediu intelectual, află relativ tîrziu că nu aparțin nobilimii și această descoperire îi lezează profund, îi pune într-o situație penibilă atunci cînd încearcă să-și ascundă apartenența socială, și îi face potrivnici deosebirilor de castă nu atît din rațiuni supraindividuale privind folosul obștesc și dreptatea, cît sub influența orgoliului rănit.

---

[28] F. M. Dostoievski, *Adolescentul*, Editura Univers, vol. 8, p. 69. (*N. t.*)

În *Frații Karamazov* chiar și marele abstinent și taciturnul părinte Ferapont, slab la minte, un monah neșcolit și fără rang bisericesc, ascunde în sufletul său trufaș aceleași simțăminte ca și Adolescentul. „Eu pot să mă lipsesc de pîinea lor, nu-mi face trebuință, mă duc în pădure și acolo găsesc și ghebe și mure ca să-mi astîmpăr foamea, pe cînd ei nu pot să trăiască fără pîine, prin urmare, diavolul îi ține încă legați." Și la egumen și la alți călugări el îi vede pe draci: „Unu avea pe dracu în dește, altul, pitit sub anteriu, doar coarnele și le lăsase afară, iar la altul se ițea din buzunar, și uite-așa i se învîrteau ochii din cap, pasămite îi era frică de mine; altul îl purta în măruntaie, da, da, acolo găsise să-și facă sălaș, în măruntaiele lui spurcate, altuia i se agățase de gît și se ținea vîrtos de el și umbla așa cu el spînzurat de grumaz, dar de văzut nu-l vedea.

— Dar... dumneata? — îl iscodi călugărul.

— Dacă-ți spun că eu văd tot, nimic nu-mi scapă."[29]

În fața lui apar Sfîntul Duh și Hristos:

„— ... Adevărat să fie oare ce vorbește lumea despre sfinția-ta, căci pînă hăt-departe, peste țări și mări, ți-a mers pomina cum că zi și noapte ai sta de taină cu Sfîntul Duh?

— Coboară uneori la mine.

— Și cum coboară? Ce chip ia?

— De pasăre.

— Sfîntul Duh în chip de porumbel?

— Acela-i Sfîntul Duh, și ăsta de care-ți spun eu e Duhul Sfînt. Află că nu-i totuna. Duhul Sfînt coboară și în chip de altă pasăre: rîndunică, sticlete, pițigoi.

— Și cum știi că nu-i un pițigoi de rînd?

— Fiindcă vorovește.

— Și cum vorovește? Ce fel de grai?

— Grai omenesc.

— Și ce spune?

— Azi, bunăoară, îmi dădu de știre c-o să vină pe aici un nătărău să mă întrebe vrute și nevrute. Prea multe poftești să știi, călugăre!

— Înfricoșătoare cuvinte ai rostit, preafericite și cuvioase părinte! spuse călugărul dînd din cap, dar în ochișorii lui speriați se deslușea o umbră de neîncredere.

---

[29] F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, p. 227. (*N. t.*)

— Vezi tu copacul ăsta? — întrebă părintele Ferapont după un răstimp de tăcere.
— Îl văd, sfinția ta.
— Pentru tine-i un ulm ca toți ulmii, pentru mine însă-i altceva.
— Ce anume? stăruie călugărașul, după cîteva clipe în care așteptase în zadar ce poate fi.
— Să-ți spun ce mi se întîmplă uneori peste noapte; vezi cele două cioturi? Cîteodată, în puterea nopții, Hristos își întinde brațele spre mine și mă cată. Îl văd și mă cutremur. Vajnică și cumplită arătare!
— Dar de ce ți-e frică dacă știi că-i Hristos?
— Și dacă mă ia și mă ridică în văzduh?
— Așa viu?
— N-ai auzit de înălțarea întru Duh și slavă a lui Ilie? Te ia o dată așa, în brațe, și pleacă cu tine.“[30]

Acest fanatic nu-i suportă pe călugării școliți și mai ales pe starețul ieromonah Zosima, înconjurat de admiratori și oameni care așteaptă de la el sfaturi și mîngîieri. După o serie de ieșiri necuviincioase, Ferapont, la căpătîiul starețului, își dă în vileag adevăratele simțăminte. „Cînd o fi să-l prohodiți, o să-i cîntați *Ajutorul și sprijinitorul*, canonul preafericiților, iar mie, cînd oi crăpa, să-mi cîntați la căpătîi *Toată dulceața vieții*, stihoavnă mică, se tîngui el cu lacrimi în ochi. V-ați umflat în pene, fumurile trufiei vi s-au urcat la cap, pustiu a rămas locul acesta! răcni el deodată ca ieșit din minți și, vînturîndu-și brațele, se năpusti valvîrtej pe trepte.“[31]

Orice sentiment sublim sau situație superioară se bucură din partea noastră de respect și admirație cîtă vreme le percepem de la distanță și se prezintă mai curînd ca proiecții ale imaginației noastre, nu ca întruchipări în omul viu de lîngă noi. „... O suferință umilitoare și degradantă, cum ar fi, de pildă, foamea, poate mai degrabă să trezească milă cuiva; dacă însă suferința mea este de ordin superior, bunăoară dacă, să zicem, aș avea de pătimit pentru o idee, prea puțini ar fi dispuși să-i dea crezămînt decît doar în cazuri extrem de rare, pentru că uitîndu-se la mine ar constata că n-am înfățișarea pe care, după părerea lor, ar trebui să o

[30] *Ibidem*, p. 228. (*N. t.*)
[31] *Ibidem*, p. 462. (*N. t.*)

aibă omul sortit să sufere în numele unei idei"[32]. „Omul se bucură cînd un preafericit păcătuiește și se face de rușine" — a afirmat nu o dată Dostoievski. Grușenka îl roagă pe Rakitin să-l aducă pe Aleoșa: „Adu-l la mine. Am să-i dau jos anteriul." Profitînd de ocazie, Rakitin îl conduce pe Aleoșa la Grușenka cu o imensă plăcere. „... Nu de dragul bucuriei pe care se gîndea c-o să i-o prilejuiască Grușenkăi ținuse să-l ia pe Aleoșa cu el; Rakitin era un om cu capul pe umeri și nu făcea decît ceea ce știa că poate să-i aducă vreun folos. De astă dată urmărea un îndoit scop: în primul rînd, voia să se răzbune cumva, să vadă cu ochii lui « terfelirea omului drept », să asiste la « căderea » neîndoielnică a lui Aleoșa « din rîndul sfinților printre păcătoși », și-i rîdea inima numai gîndindu-se dinainte la desfătarea ce-l aștepta, iar, în al doilea rînd, nădăjduia să obțină și un oarecare profit material cît se poate de avantajos pentru dînsul."[33]

Manifestări specifice ale orgoliului apar în cazul înfruntării lui cu forța invincibilă a iubirii: este vorba de ura conținută în dragoste (*la haine dans l'amour*), exprimată atît de poetic în romanele lui Hamsun *Pan* și *Victoria*. La Dostoievski acest sentiment traversează dragostea în cazul mai multor personaje, cum ar fi Versilov, Lise Hohlakova.

Pînă și binelui din propria subiectivitate un om autoritar și vanitos i se supune abia după mari frămîntări și prin autodepășire. Împotrivirea lui devine cu deosebire înverșunată atunci cînd are impresia că *exigența* binelui și *necesitatea* realizării sale îi sînt impuse din afară — prin voința societății, a statului, a lui Dumnezeu: „Eu nu datorez nimănui nimic și-i plătesc societății sub formă de impozite dreptul de a nu fi jefuit, bătut sau ucis, iar mai mult decît atît nu-mi poate pretinde nimeni. Mai știi, poate că eu personal am și alte idei, poate că am de gînd să mă pun chiar în slujba omenirii și că voi izbuti să fac de zece ori mai mult pentru ea decît toți demagogii laolaltă, numai că eu *nu îngădui nimănui* să-mi pretindă s-o fac [...] am deplina libertate să nu mișc un deget dacă asta mi-e voia."[34]

---

[32] *Ibidem*, p. 320. (*N. t.*)
[33] *Ibidem*, p. 471. (*N. t.*)
[34] M. F. Dostoievski, *Adolescentul*, *op. cit.*, p. 66. (*N. t.*)

Nici forța impersonală a binelui nu se înstăpînește fără împotrivire asupra sufletului omului trufaș. Mistuit de conștiința încărcată ca urmare a crimei lui Smerdeakov, Ivan Karamazov, în discuția avută cu Aleoșa, atribuie diavolului ce-l stăpînește următoarea apreciere a comportamentului său: „Te duci acolo ca să faci o faptă virtuoasă, cu toate că tu nu crezi în virtute, de aia ești furios și te frămînți așa, de aceea spumegi acum și-ți vine să te răzbuni pe toată lumea."[35] Iată cum interpretează Aleoșa starea lui Ivan: „Sînt frămîntările unei conștiințe puternice și adînci. Dumnezeu, în care nu crede, și adevărul lui au început să-i cîștige inima, ce se încăpățînează în nesupunere. Da, se gîndea Aleoșa, stînd culcat pe divan, acum, că Smerdeakov nu mai există, o să mai creadă oare cineva o iotă din declarațiile lui Ivan? Și totuși, sînt sigur c-o să se ducă să depună la proces! Aleoșa zîmbi. Dumnezeu o să învingă! Iar Ivan... Ivan ori se va scula din morți la lumina adevărului ... ori se va prăbuși mistuit de ură, căutînd să se răzbune pe sine însuși și pe toată lumea pentru că s-a pus în slujba unei idei în care nu crede, se gîndi cu amărăciune tînărul și se mai rugă o dată pentru Ivan."[36]

Impactul profund și atotcuprinzător asupra tuturor resorturilor sufletești ne îndreptățește să vedem în trufie și orgoliu culmea tuturor păcatelor. Înțelegem astfel și slăvirea smereniei în etică creștină; desigur, nu trebuie confundată adevărata smerenie cu varianta ei denaturată despre care se spune că ar fi „mai rea decît trufia". Unele personaje ale lui Dostoievski se află necontenit într-o stare de autoumilire exacerbată. „Nikolai Ilici Sneghirev, mă rog dumneavoastră, fost căpitan de infanterie în armata rusească, deși stigmatizat din pricina viciilor sale degradante, totuși căpitan. De fapt ar trebui acum să mă numesc « Mă rog dumneavoastră » în loc de Sneghirev, întrucît începînd din a doua jumătate a vieții, cucoane, am început să folosesc această formulă. Mă rog dumneavoastră este apanajul umilinței, cucoane.

— Ai dreptate, zîmbi Aleoșa. Se naște însă întrebarea dacă apanajul acesta e involuntar sau folosit cu bună-știință."[37]

---

[35] *Ibidem*, p. 877. (*N. t.*)
[36] *Ibidem*, p. 879. (*N. t.*)
[37] *Ibidem*, p. 268. (*N. t.*)

După o clipă de asemenea slugărnicie, Sneghirev, aflînd că fiul său l-a mușcat pe Aleoșa de deget, strigă: „Stai că ți-l croiesc eu acuși cu nuiaua, cucoane! Îl bat de-l zvînt, mă rog dumneavoastră! zbieră fostul ofițer, sărind năprasnic în picioare.

— Dar n-am venit să mă plîng, v-am povestit numai ce s-a întîmplat [...] Vă rog să nu-l bateți. De altminteri, mi se pare că-i bolnav [...]

— Dar ce, credeți chiar c-o să-l bat, nu vă fie cu supărare? C-o să-l altoiesc pe Iliușecika, puiul tatii, chiar acum pe loc, în fața măriei-voastre, pentru deplina dumneavoastră satisfacție? Chiar atît de grăbit sînteți, măria-voastră? Sneghirev se răsuci atît de brusc spre Aleoșa, încît ți-ai fi închipuit că-i gata-gata să tabere asupra lui. Îmi pare foarte rău pentru gingașul dumneavoastră deget, cucoane, dar decît să-l croiesc cu nuiaua pe Iliușecika, pentru dreapta mulțumire a măriei-voastre, n-ați binevoi mai curînd să-mi retez chiar acum, mă rog dumneavoastră, cu cuțitul, aste patru degete de la mînă? Cred că patru degete ajung ca să vă potolească setea de răzbunare, nu vă fie cu supărare... n-o să-mi pretindeți și pe al cincilea, cucoane? Se opri, ca și cum i s-ar fi pus un nod în gît. Toți mușchii feței îi zvîcneau, și se uita la Aleoșa cu figura crispată, înfruntîndu-l din ochi. Părea turbat de mînie."[38]

La oameni cu o fire puternică, de pildă la Grușenka, această stare de înjosire se întrezărește o clipă și se compensează neîntîrziat printr-o criză de răzbunare masivă cu urmări infernale. În timp ce, pe un ton de exaltare nervoasă, Katerina Ivanova o lăuda pe Grușenka și chiar îi săruta mîna, Grușenka, la rîndu-i, o ia de mînă și i se adresează: „Dați-mi-o, scumpă domnișoară, ca s-o sărut, așa cum ați sărutat-o pe a mea. De trei ori mi-ați sărutat-o, țineți minte? Poate c-ar trebui la rîndul meu să v-o sărut de trei sute de ori ca să fim chit. Ce să-i faci, ce-o fi o fi, Dumnezeu cu mila! Poate că am să fiu roaba dumneavoastră și am să caut să vă fac pe plac în toate cele, întocmai ca o roabă. Și acum, fie ce-o fi, cum o vrea Dumnezeu, fără nici un fel de legămînt și promisiuni! Mînuța asta, ah mînuța asta dulce! Domnișorica mea scumpă, zîna mea din povești, frumoasă cum nu e alta pe lume! Grușenka duse încet la buze mîna Katerinei Ivanovna, cu un gînd, ce-i drept, cam ciudat: ca « să fie chit », înapoindu-i sărut pentru sărut.

---

[38] *Ibidem*, p. 270. (*N. t.*)

Katerina Ivanovna nu-și retrase mîna; asculta cu un grăunte de speranță promisiunea din urmă, și ea tot atît de curios formulată, a Grușenkăi, care se arăta gata să i se supună în totul « ca o roabă »; și se uita țintă în ochii ei, care păstrau aceeași seninătate și voie bună... « Poate că-i prea naivă »! — se gîndi Katerina Ivanovna cu o licărire de nădejde. Între timp, Grușenka fermecată de « mînuța ei dulce » o ducea încet-încet la gură. În momentul cînd însă era gata s-o atingă cu buzele, se opri cîteva clipe, ca și cum ar fi chibzuit ceva.

— Știți ceva, dragă domnișoară, îngeraș scump... — rosti ea deodată cu cel mai duios și mai dulce glăscior. Totuși n-am să vă sărut mînuța! Și Grușenka izbucni într-un rîs sprințar, zglobiu.

Katerina Ivanovna tresări.

— Cum vrei. Dar de ce?

— Ca să-ți aduci aminte că mi-ai sărutat mînuța și eu nu ți-am sărutat-o! O licărire ciudată îi fulgeră în privire. Se uită drept în ochii Katerinei Ivanovna.

— Neobrăzato! șopti Katerina Ivanovna, ca și cum s-ar fi luminat deodată ceva în mintea ei, și sări în picioare, roșie ca focul de mînie. Grușenka se sculă și ea tacticos.

— Am să-i spun și lui Mitea că mi-ai sărutat mînuța, dar că eu n-am catadicsit să ți-o sărut. Ce-o să mai rîdă!

— Ieși afară, ticăloaso!

— Vai, ce rușine, domnișoară, ce rușine! Nu m-aș fi așteptat să aud asemenea cuvinte din gura dumitale, drăguță domnișoară, nu-i frumos!

— Ieși afară, femeie pierdută! urla Katerina Ivanovna. Toată fața i se schimonosise și tremura.

— Ei, asta-i bună, ba nu zău, femeie pierdută! Da dumneata cînd erai domnișoară nu umblai după parale prin casele burlacilor pe înserat, spune, nu te duceai să-ți pui frumusețea la mezat, ce, parcă eu nu știu?! Katerina Ivanovna dădu un țipăt și poate că ar fi tăbărît asupra ei dacă Aleoșa n-ar fi reținut-o cu toată puterea.

— Este o viperă! răcni Katerina Ivanovna. De ce m-ai oprit, Aleoșa. Oh, ce bătaie i-aș fi tras!

Nu mai era în stare să se mai stăpînească în fața lui, sau poate nici nu voia să se stăpînească.

— Ar trebui bătută cu biciul, pe eșafod, ar trebui dată pe mîna călăului, s-o bată cu biciul în fața lumii întregi!...

Aleoșa începu a se retrage spre ușă.

— Doamne! strigă deodată Katerina Ivanovna, înălțîndu-și brațele către cer, dar el, el! Cum a putut să se poarte atît de urît cu mine, atît de neomenos?... I-a povestit tot lepădăturii ăsteia, tot ce s-a întîmplat atunci, în ziua aceea nenorocită, fie blestemată în veci! « Te duceai să-ți pui frumusețea la mezat, drăguță domnișoară! » Fratele dumitale este un ticălos, Alexei Feodorovici."[39]

Smerenia este necesară și credinței în Dumnezeu, căci un om trufaș, oricît de ridicol ar fi, este gata să-l înfrunte chiar pe Domnul Savaot sau, cel puțin, încearcă să tăgăduiască existența Ființei, inaccesibilă prin măreția Sa. Cînd un astfel de om aduce argumente împotriva existenței lui Dumnezeu, rămîi uluit de precaritatea coerenței lor logice: îi observi intonațiile, expresia feței și îți dai seama că necredința lui ascunde în subconștient invidia față de Dumnezeu și aversiunea provocată de gîndul că ar putea exista o ființă infinit superioară lui. Chiar și atunci cînd acești oameni cred în Dumnezeu, credința lor se dovedește contrafăcută. Adolescentul îl întreabă pe Vasin despre Versilov: „Vă închipuiți oare că el e în stare să creadă în Dumnezeu? — După cum spuneai și d-ta, este un om mîndru, și adesea, astfel de oameni sînt înclinați să creadă în Dumnezeu, mai ales cînd se și cred superiori celorlalți. Mulți oameni puternici simt parcă un fel de nevoie firească de a găsi ceva sau pe cineva căruia să i se închine. Un om puternic se simte uneori apăsat de propria lui forță [...] în loc să se închine înaintea oamenilor, îl preferă pe Dumnezeu — firește, în mod inconștient — căci astfel se simt mai puțin umiliți. De multe ori, oamenii din această categorie cred din tot sufletul, mai bine zis, doresc din tot sufletul să creadă și de aceea confundă dorința lor cu adevărata credință. Nu rareori însă tocmai aceștia devin pînă la urmă sceptici."[40]

Cînd oameni cu o asemenea structură sufletească încep să-L înfrunte pe Dumnezeu și deci pășesc pe tărîmul existenței infernale, ei caută, cum s-a mai spus, să-și justifice comportamentul invocînd motive nobile. „Căci trufia e meșteșug diavolesc și anevoie ne putem da seama de ea, aici, pe pămînt, de aceea ne putem înșela atît de ușor și cădea atît de lesne în greșeală, ba încă,

---

[39] *Ibidem*, p. 206. (*N. t.*)

[40] M. F. Dostoievski, *Adolescentul*, *op. cit.*, p. 71. (*N. t.*)

pe deasupra, sîntem încredințați c-am făcut cine știe ce lucru minunat și de ispravă."[41] Năruirea planurilor semețe, făcute fără binecuvîntarea lui Dumnezeu, și chiar îndoiala cît de mică privind propria superioritate iscă în voința ambițioasă o ură crescîndă, strălucit descrisă de V. Soloviov în scurta sa „Povestire despre Antihrist": „Mîndru și fără prihană, el așteaptă semnul suprem spre a porni la mîntuirea omenirii; așteaptă și nu mai are răbdare. A împlinit deja treizeci de ani, mai trec încă trei ani. Și iată că-i trece prin cap un gînd și-l pătrunde pînă-n măduva oaselor ca un tremur de foc. « Și dacă? [...] Și dacă nu sînt eu, ci El, galileanul. Dacă nu este înainte-mergătorul meu, ci Cel adevărat, Cel dintîi și Cel de pe urmă? Însă atunci El trebuie să fie în viață. Dar unde este?... Dacă vine la mine... acum, aici... Ce o să-i spun? Va trebui să mă plec în fața Lui, ca ultimul țăran prost, ca orice mujic rus și să bîigui fără sens: « Doamne, Isuse Hristoase, miluiește-mă pre mine, păcătos ce sînt. » Ori să-mi răstignesc mîinile-n cruce, ca muierile poloneze? Eu, geniul luminos, supraomul. Nu, niciodată! Și pe dată, în locul respectului înțelept și rece față de Dumnezeu și de Hristos se naște și crește în inima lui întîi un fel de groază, apoi o ciudă năprasnică, ce-i prinde și-i chinuie întreaga ființă, și o ură crîncenă, ce-i taie răsuflarea. « Eu, eu, nu El! El nu mai este viu, nu e și nici n-o să mai fie. Nu a-nviat, nu a-nviat, nu a-nviat! A putrezit ca ultima... » Și cu spume la gură, iese în salturi spasmodice din casă, din grădină, și aleargă pe o cărare stîncoasă în noaptea adîncă și neagră... Furia i se stinse și-i luă locul o disperare grea ca stîncile acestea, sumbră ca noaptea aceasta. Se opri pe buza prăpastiei și ascultă departe, în vale, vuietul tulbure al torentului fugind peste pietre. Avea inima strînsă de-o disperare de nesuportat. Deodată simți o tresărire. « Să-L chem, să-L întreb ce să fac? » Și-n întuneric i se arată un chip blînd și mîhnit. « Îi este milă de mine... Nu, niciodată! Nu a-nviat, nu a-nviat! » — Și se aruncă în prăpastie. Dar ceva elastic, ca o coloană de apă, îl menținu în aer, simți o zguduitură ca la un șoc electric și o forță îl împinse îndărăt."[42]

---

[41] F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, *op. cit.*, p. 438. (*N. t.*)

[42] V. Soloviov, *Trei dialoguri despre sfîrșitul istoriei universale*, pp. 144–145. (*N. t.*)

Devenit suveranul universal, el convoacă Sinodul. Ierarhul ortodocșilor, stareţul Ioan îi spune: „« Iar la întrebarea ta: ce-ai putea să faci pentru noi — iată răspunsul nostru drept: închină-te aici, în faţa noastră lui Iisus Hristos, Fiul Domnului, Cel care s-a întrupat, a înviat și va veni — închină-te Lui și noi te vom primi cu iubire ca pe adevăratul înainte-mergător al Său, la cea de-a doua, măreaţa venire. » Tăcu și-și aţinti privirea asupra chipului împăratului. Ceva rău se petrecea cu acesta. În interiorul său se stîrnise aceeași furtună infernală ca atunci, în noaptea fatală. Își pierdu cu desăvîrșire echilibrul interior, și toate gîndurile lui se concentrară asupra modului în care să nu-i dispară și stăpînirea de sine exterioară și să nu se trădeze înainte de vreme. Făcea eforturi supraomenești ca să nu se azvîrle urlînd sălbatic asupra celui ce vorbise și să nu înceapă să-l roadă cu dinţii."[43]

O asemenea ființă poate nutri la nesfîrșit ură faţă de Dumnezeu și chiar dacă posedă forţa necesară autodepășirii, nu va apela la ea niciodată. Această ură îi sfîșie fără încetare sufletul și îl umple de chinuri infernale, dar nu Dumnezeu este Cel care pricinuiește atare chinuri veșnice, ci ființa respectivă însăși care se iubește pe sine mai mult decît *Binele Preaveșnic*. În raport cu astfel de ființe, harul dumnezeiesc se manifestă doar în măsura în care le menţine în propria lor sferă și nu le sporește chinurile apropiindu-le de Aura Slavei Lui. Swedenborg[44] povestește că într-una din vedeniile sale se întreba: „cum e posibil ca harul lui Dumnezeu să-i ţintuiască pe demoni în iadul veșnic? Abia mi-a trecut prin minte această nedumerire, că a și coborît un înger din auriculul drept în zona unde sălășluiește marele Satan și a izgonit de acolo, la sugestia Domnului, pe unul dintre cei mai răi demoni ca să-i ofere o fericire cerească. Dar mi-a fost dat să văd cum, pe măsură ce îngerul urca în sferele cerești, prizonierul lui se schimba la faţă, expresiei de trufie luîndu-i locul una de suferință, iar corpul i se înnegrea; o dată introdus, cu toată împotrivirea sa, în straturile mediane ale cerului, el a fost cuprins de convulsii puternice și prin toată înfăţișarea și mișcările sale arăta că trece prin chinuri teribile și insuportabile; ajuns în preajma „inimii" cerurilor, limba i-a ieșit

[43] *Ibidem*, pp. 157–158. (*N. t.*)

[44] Swedenborg Emanuel (1688–1772) — teozof suedez. Pe baza viziunilor sale a dezvoltat o doctrină numită „Noul Ierusalim". (*N. t.*)

mult afară ca unui cîine însetat și istovit, iar ochii i-au crăpat ca de o căldură toridă. Mi s-a făcut milă de el și m-am rugat la Dumnezeu să poruncească îngerului să-i dea drumul, și cînd, din mila Domnului, a fost slobozit, s-a aruncat cu capul în jos cu atîta repeziciune încît i-am putut zări doar călcîiele negre ca tăciunii. Și atunci am avut intuiția că prezența cuiva în ceruri sau în infern depinde nu de bunul plac al lui Dumnezeu, ci de starea interioară a ființei înseși, iar trecerea forțată din infern în ceruri ar fi fost la fel de dureroasă pentru cel transferat ca și mutarea din ceruri în infern. Astfel am înțeles că veșnica prezență în infern a celor ce-și găsesc acolo fericirea corespunde deopotrivă providenței și harului lui Dumnezeu" (citat din articolul lui V. Soloviov despre Swedenborg).

2. EVOLUȚIA SATANICĂ ȘI UNITATEA MORALITĂȚII

Nu există o ființă suprasatanică, iar în ceea ce-l privește pe Satan, el, ca orice ființă, năzuiește spre plenitudinea absolută a vieții. Lupta lui Satan împotriva lui Dumnezeu și răul adus de el în lume sînt rezultatul trufiei sale și al pășirii pe un drum care îi contrazice idealul final. Iată de ce viața lui Satan este plină de decepții, de eșecuri și de tot felul de nemulțumiri neîntrerupte. Așadar, avem motive temeinice să afirmăm că pînă și un Satan își va învinge, mai devreme sau mai tîrziu, trufia și va păși pe făgașul binelui. (Vezi reflecțiile sfîntului Grigore din Nysa în lucrarea sa *Despre crearea omului*.)

Capitolul VII

Caracterul absolut al responsabilității morale

Binele și răul moral reprezintă valoarea faptelor personale ale făptuitorului, precum și valoarea personalității înseși, izvor al faptelor. În calitatea ei de ființă liberă și înzestrată cu însușiri a căror utilizare conduce spre perfecțiunea absolută, orice persoană își asumă deplin responsabilitatea morală pentru faptele sale. Prin aceste afirmații vrem să sugerăm că orice ființă răspunde nu numai de latura subiectivă, ci și de cea obiectivă a faptelor sale, nu numai de forma, ci și de conținutul lor. De aceea sistemele etice care în evaluarea morală țin seama doar de *motivația* comportamentului și anume de latura ei subiectivă (interes/dezinteres etc.) sînt unilaterale, după cum unilaterale sînt și doctrinele care deduc întreaga valoare morală a faptei din conținutul ei obiectiv și din consecințele sale, previzibile grație experienței *(Erfolgsethik)*.

Conștiința subiectivă privind puritatea intenției, eliberarea ei de orice calcul personal și chiar manifestările de sacrificiu în momentul săvîrșirii unei fapte nu garantează încă perfecțiunea ei morală. Avînd la activul lor nenumărate asasinate și atrocități, iacobinii, inchizitorii, bolșevicii încearcă să-și justifice faptele invocînd înaltele principii și binele suprem în numele cărora luptă. Mulți dintre ei erau, într-adevăr, animați de o dragoste înflăcărată pentru valorile obiective autentice, și totuși comportamentul lor este respingător prin hidoșenia lui morală. Latura obiectivă a faptelor lor este cumplită. Dar nici latura subiectivă, ce pare făptuitorului însuși pură, nu este, în realitate, perfectă din punct de vedere moral. Îngustimea conștiinței axiologice, inerentă tuturor creaturilor care s-au lepădat de Dumnezeu, atinge un grad de-a dreptul înspăimîntător la fanaticii religioși, la revoluționari și la adepții reformelor sociale. De cele mai multe ori această îngus-

time se manifestă prin aceea că fanaticul pune o idee abstractă, o teorie sau un proiect de reformă mai presus de omul viu, ceea ce îl face capabil de asasinate și violență, în stare să distrugă viața oamenilor în numele realizării idealului său. (Multe idei valoroase cu privire la caracterul degradant al fanatismului sînt cuprinse în cartea lui Berdiaev *Despre menirea omului*; vezi, de asemenea, Hegel, *Fenomenologia spiritului*, cap. „Legea inimii și nebunia prezumției".)

De regulă, în adîncul sufletului acestor apărători ai binelui, care se socotesc binefăcătorii omenirii, dar în realitate comit acte inumane, se ascunde trufia care îi face să prețuiască mai mult idealurile și proiectele elaborate de ei decît omul viu. Insensibilitatea, necomunicarea, incapacitatea de a îndrăgi persoana concretă a aproapelui, toate aceste trăsături coexistă de obicei cu trufia care duce la fanatism.

Așadar, mi se va putea spune că etica elementelor subiective ale sufletului este totuși valabilă: atunci cînd componența obiectivă este deficitară, nici latura subiectivă a comportamentului nu este perfectă. E posibil ca această imperfecțiune să fie absorbită integral în subconștientul subiectului, motiv pentru care nu-și dă seama de ea, chiar dacă este prezentă în sufletul lui. Împărtășind această opinie, înclin totuși să neg valabilitatea eticii elementelor subiective ale sufletului, pentru că laturile subiective și obiective ale faptei sînt inseparabile. Atunci cînd Jean Valjean (*Mizerabilii* de V. Hugo) a furat sfeșnicele de la episcopul Bienvenu, iar acesta i le-a oferit în dar, demnitatea faptei monseniorului a constat în atitudinea de iubire față de sufletul altuia și în descoperirea modului de transformare a acestuia. Perspicacitatea omului înzestrat cu harul divin, renunțarea la drepturile sale, întregul ansamblu de acte subiective nu pot fi descrise și concepute în afara conținuturilor și a valorilor obiective vizate. Aceeași structură este inerentă în genere faptelor oricărei ființe: semnificația morală a faptei este determinată deopotrivă de actele subiective și de obiectele vizate de ele. De aceea o preocupare excesivă pentru latura subiectivă a comportamentului, mutarea centrului de greutate în propriul univers interior, ca în cazul polarizării atenției exclusiv asupra ființei iubite, poate lesne conduce la deteriorarea morală cunoscută sub numele de *fariseism*. El constă în aceea că omul face „binele de dragul binelui" și nu din iubirea efectivă față de alt om; fariseul

este preocupat nu atît de ființa pe care o iubește sau care îi trezește compasiune, cît de dorința de a fi socotit „bun“, „drept“, „imparțial“. În opinia lui Max Scheler, de acest cusur nu este scutită, se pare, etica lui Kant, întrucît afirmă că un om cu adevărat bun în sens etic este acela care, de pildă, atunci cînd își oferă ajutorul este interesat nu de asigurarea reală a binelui altuia, ci de îndeplinirea datoriei sale.

De domeniul fariseismului țin, după Scheler, toate teoriile etice conform cărora trebuie să trăim și să acționăm în așa fel încît să putem face față examenului la care ne supunem noi înșine comportamentul, să avem dreptul la respect față de propria noastră persoană etc. În acest caz, spune el, adevăratei voințe și existențe morale i se substituie „dorința de a avea o bună *imagine* intelectuală în care să ne oglindim“. Este o specie de fariseism numită „autoîndreptățire“. „Contrar celui care se simte îndreptățit, un om cu adevărat smerit se teme de « imaginea » sa cea « bună » și tocmai prin această teamă își manifestă bunătatea.“ În același timp, Scheler nu neagă faptul că un precept de felul: „Comportă-te în așa fel încît să te poți respecta“ poate avea o semnificație pozitivă tocmai în cazul în care respectul de sine și verdictul „sînt bun“ nu constituie scopul voinței, ci consecința comportamentului corect.

În anumite medii de sectanți se dă adesea prea mare importanță scopului de a fi pur din punct de vedere moral, ceea ce introduce în viață un dezechilibru. Unii sectanți se leapădă de biserică pe motiv că nu i-au înțeles îngăduința înțeleaptă față de păcătoși și acomodarea ei la slăbiciunile omenești, practicate de fapt cu intenția de a-i apropia pe enoriași de porțile Împărăției lui Dumnezeu fără zbucium sufletesc dureros. Un asemenea sectant arde de nerăbdare să realizeze Împărăția Domnului aici, pe pămînt, și acum, fără nici o întîrziere. El cenzurează necruțător moravurile altora, se amestecă brutal în viața lor, ceea ce de multe ori se încheie cu o ripostă fermă și cu accentuarea și mai mare a răului. Sau se centrează pe propriul comportament și se străduiește să fie de o bunătate care îi depășește posibilitățile: în acest caz toate manifestările lui devin mieroase, convenționale și uneori chiar ipocrite.

Pe vremea cînd își crea capodoperele și nu se dedase încă excesului moralizator, Lev Tolstoi a zugrăvit cu deosebită pregnanță fariseismul. În *Anna Karenina* el povestește despre sejurul prințului

Șcerbațki, împreună cu fiica sa Kitty, la Karlsbad, unde fac cunoștință cu chietista madame Stahl care i-a stîrnit lui Kitty un viu interes. Dar tatăl acesteia, om bun din fire, face în treacăt o remarcă la adresa doamnei Stahl: „Ea mulțumește lui Dumnezeu pentru orice, chiar pentru nenorociri. Îi mulțumește fiindcă i-a murit bărbatul. E cam comic, căci au trăit rău împreună." Exemplar este contrastul între simplitatea prințului și artificialitatea comportamentului doamnei Stahl. Nici experiența lui Kitty de a-i imita chietismul n-a durat prea mult, încheindu-se în decepție; ea îi mărturisește Varenkăi, fiica adoptivă a doamnei Stahl: „Nu pot trăi altfel decît cum îmi spune inima, pe cînd dumneata trăiești după reguli stabilite. Eu te-am îndrăgit pur și simplu, în timp ce dumneata, fără îndoială, vrei numai să mă salvezi... să mă înveți..."[1]

Unilaterală este și etica formalistă, conform căreia criteriul binelui moral nu rezidă în conținutul ci în forma comportamentului; după Kant, de exemplu, este vorba de forma propriei legislații (posibilitatea transformării regulii de conduită în lege a naturii), în viziunea lui Münsterberg și Lipps acest criteriu rezidă în consecvența comportamentului. În realitate însă, se are în vedere nu forma ca atare, ci suportul unui anumit conținut. În capitolul despre natura satanică am arătat că în condițiile existenței binelui absolut, comportarea lui Satan ar putea fi perfect consecventă și totuși josnică din punct de vedere moral.

Revenind la problema eticii componenței subiective a sufletului, vom demonstra, pe baza analizei cîtorva cazuri concrete, că puritatea mobilurilor conștiente ale faptei nu ne îndreptățește încă să vorbim despre perfecțiunea ei morală. Așa, de pildă, atunci cînd ne îngrijim de binele copilului, recurgem adesea, din lipsă de experiență și din necunoaștere, la mijloace de educare și instruire care, în loc de folos, îi aduc prejudicii. Ce-i drept, ignoranța noastră micșorează responsabilitatea morală pentru procesul defectuos al educării copilului, dar nu ne dispensează total de ea: caracterul limitat al cunoștințelor noastre se datorează vinovăției de a ne fi lepădat de Dumnezeu. Fiecare om este limitat în felul său distinct, și această limitare se află în funcție de pasiunile și viciile lui, de discordanța dintre aspirațiile sale, determinată de opțiunea greșită pentru valorile inferioare.

---

[1] L. N. Tolstoi, *Anna Karenina*, Editura Minerva, 1972, p. 333. *(N. t.)*

Gradul de obtuzitate îndeobște numit prostie este asociat cu structura defectuoasă a creierului, în unele cazuri condiționată de ereditate. Să nu credem însă că omul poate fi absolvit de responsabilitate morală pentru greșelile din comportarea lui prin invocarea structurii creierului său ori a eredității nefericite, moștenite de la strămoși. Potrivit teoriei „eului" ca agent substanțial supratemporal și supraspațial, fiecare „eu" își făurește corpul, efectuînd selecția „aliaților", respectiv a agenților substanțiali inferiori după gustul, interesele și pasiunile lui. Trupul omului este un ansamblu de organe, adică de instrumente care, în cele din urmă, au fost create de însuși „eul" omenesc; de aceea omul este răspunzător de propriul său trup și nu are dreptul să se dezvinovățească atunci cînd, din prostie, aduce prejudicii apropiaților săi, chiar dacă această prostie se datorează unor deficiențe în structura creierului. Iar în cazul în care le moștenește, omul nu are dreptul să dea vina pe strămoși. Atunci cînd agentul substanțial atinge în dezvoltarea sa înălțimea la care devine apt de viață omenească, el singur își alege, pentru nașterea lui, trupurile viitorilor părinți în care i se va dezvolta embrionul — alegere pe care o va face în conformitate cu pornirile și preferințele sale instinctuale. Prin urmare, în cazul proastei eredități și al unei vieți de familie dezorganizate vina o poartă omul care le-a ales. Strămoșii răspund pentru proasta moștenire lăsată urmașilor, dar și urmașii, la rîndu-le, sînt răspunzători de faptul că au acceptat această nefericită moștenire.

Bolile psihice ca și handicapurile fizice nu-l scutesc întru totul pe om de responsabilitatea morală pentru acțiunile lui. La baza tuturor bolilor psihice și a nevrozelor stau, ca sursă primă, particularitățile caracterului empiric al omului, care exprimă valoarea lui morală. Preocuparea exacerbată de propriul „eu", o fire închisă, suspiciune, timiditate sau, din contra, aroganță și alte trăsături de acest gen preced bolii psihice și se exprimă prin ea. Voi explicita ideea mea luînd ca exemplu boala psihică a cunoscutului pictor rus A. A. Ivanov care, locuind la Roma, și-a dedicat douăzeci de ani din viață realizării tabloului *Hristos se arată poporului*. În jurnalul său *Amintiri literare și de viață*, I. Turgheniev notează: „Numeroși ani de viață, retrasă în solitudine, obsedat de aceeași idee fixă, au pus o pecete aparte asupra lui Ivanov; avea în el deopotrivă ceva mistic și copilăros, înțelept și ludic, ceva pur și ascuns, ba chiar șiret. La prima vedere părea că toată ființa lui este

pătrunsă de suspiciune, de sfială, uneori posacă, alteori insinuantă; cînd devenea însă mai familiar, ceea ce se petrecea destul de repede, sufletul lui blajin se deschidea ca o floare." În timpul călătoriei în comun la Albano, Turgheniev și V. P. Botkin[2] i-au propus lui Ivanov să ia masa de prînz la Roma.

„— Prînzul? — a exclamat Ivanov și dintr-o dată a pălit. Prînzul — a repetat el. Nu, mulțumesc frumos, era cît pe aci și aseară să nu mai fiu în viață. Refuz invitația — ăia or să mă otrăvească.

— Cum așa?

— Da, mă vor otrăvi, îmi vor pune otravă în mîncare. Fața lui Ivanov a căpătat o expresie de nepăsare, privirea îi era rătăcită... M-am uitat la Botkin: o senzație de groază instinctivă ne-a cuprins pe amîndoi.

— Ce-i cu dumneata, dragă Alexandr Andreevici, cum ar putea să te otrăvească, doar luăm masa împreună? Pentru asta ar trebui să otrăvească toată mîncarea. Și apoi, cine este interesat să te omoare?

— Sînt oameni care vor să-mi ia viața. Iar în ceea ce privește toată mîncarea... el poate pune otrava numai în farfuria mea.

— Cine el?

— Iată ce-ți propun, Alexandr Andreevici — zise Botkin. Vino la noi mîine la prînz, ca și cum nu s-ar fi întîmplat nimic, și îndată ce mîncarea va fi servită vom schimba farfuriile între noi...

Ivanov a acceptat invitația, paloarea i s-a retras de pe față, buzele au încetat să-i tremure, iar privirea i-a devenit calmă."

Chiar și în cazul unei boli cum este paralizia progresivă, însoțită de distrugerea tot mai accentuată a țesutului creierului, fenomenele psihice sînt legate de caracterul empiric al omului — răspunzător de sine ca „autor" al său.

În acord cu propriul său caracter, cu experiența și iscusința sa, „eul" uman se luptă cu boala și folosește celulele sănătoase ale creierului în vederea continuării unor activități pe care le consideră mai importante. Așadar, la orice om evoluția bolii este condiționată de însușirile propriului „eu".

---

[2] Botkin M. P. (1839–1914) — pictor rus, autorul monografiei despre A. A. Ivanov. *(N. t.)*

Sînt cazuri cînd boala schimbă radical personalitatea omului, ale cărei manifestări se deosebesc considerabil de structura ei anterioară. Botanistul A. N. Beketov, om de mare nobleţe şi de o cultură rafinată, a mai trăit cîţiva ani după hemoragia cerebrală care l-a ţintuit paralizat la pat; devenise cu totul alt om ducînd o viaţă aproape animalică şi manifestînd o grosolănie sălbatică. Cel care înţelege că personalitatea omului nu este un fel de suprastructură la baza căreia se află exteriorizările de ordin somatic, nu va accepta ca boala să producă o schimbare a psihicului atît de drastică. În cazul de faţă este plauzibilă următoarea ipoteză: Beketov a murit în timpul hemoragiei cerebrale, cu alte cuvinte, agentul substanţial care asumase conştiinţa eului său s-a retras din trupul pe jumătate distrus şi a îmbrăţişat o nouă viaţă într-un alt mediu pe care nu-l cunoaştem: trupul lui a mai trăit însă cîţiva ani datorită faptului că un anume agent, „fostul" responsabil al unuia din centrii nervoşi, a preluat conducerea asupra întregului organism şi s-a dovedit capabil să prelungească viaţa, dacă nu umană, cel puţin umanoidă.

Prin urmare, orice rău făcut unei fiinţe, oricare ar fi ea, cu participarea *mea*, fie şi cea mai indirectă, este într-un fel consecinţa imperfecţiunii mele morale: dacă aş fi aparţinut Împărăţiei Domnului, aş fi devenit pentru toate fiinţele sursa binelui pur în toate sensurile acestui cuvînt şi n-aş fi adus nimănui nici un fel de prejudicii. Pasagerii tramvaiului sub roţile căruia a fost strivit un om au contribuit, prin greutatea lor, la această nenorocire. Corporalitatea lor materială cu proprietăţile ei de respingere şi impenetrabilitate rezultă din izolarea păcătoasă a fiecăruia dintre ei, exprimată în planul acţiunii. Aşadar, într-o anumită măsură, ei sînt vinovaţi de nenorocirea care s-a petrecut. Cei care aparţin Împărăţiei lui Dumnezeu posedă corpuri transfigurate, interpenetrante şi imponderabile, motiv pentru care nu sînt capabili de un act atît de brutal cum este strivirea.

Responsabilitatea omului nu numai pentru motivaţia comportamentului său, ci şi pentru conţinutul obiectiv al faptei, pentru săvîrşirea şi consecinţele ei poate fi fundamentată şi după cum urmează. Responsabilitatea morală este posibilă doar în condiţiile existenţei libertăţii agentului: pot să răspund numai pentru ce stă în puterea mea. În analiza problemei cu privire la ce anume stă în puterea mea trebuie să distingem libertatea de voinţă şi libertatea de acţiune.

Libertatea de voință constă în aceea că „eul" este sursa creatoare de dorințe și decizii, dar el nu este constrîns să le manifeste nici de condițiile exterioare și nici de caracterul lui empiric. Cu totul alt caracter are voința de acțiune care se manifestă acolo unde dorința și decizia survenite nu întîmpină dificultăți în calea realizării lor. Astfel de dificultăți sînt adesea generate de împrejurări care se situează dincolo de sfera puterii mele; în asemenea cazuri, fiind lipsit de libertate, nu port răspunderea pentru neîndeplinirea bunelor mele intenții. Acest raționament, în aparență absolut corect, face pe mai mulți gînditori să adopte etica naturii subiective a sufletului — doctrină conform căreia valoarea morală a comportamentului este determinată exclusiv de motivația subiectivă și nu de conținutul lui obiectiv. Greșeala acestor gînditori iese la iveală o dată cu acceptarea distincției între libertate formală și libertate materială pozitivă. Libertatea materială pozitivă a agentului este condiționată de gradul puterii lui de creație. Ea atinge limita superioară, respectiv infinitul la cei ce aparțin Împărăției lui Dumnezeu: datorită racordării la puterea creatoare a celorlalți și la puterea creatoare a lui Dumnezeu însuși, ei dispun de forța creatoare infinită pentru înfăptuirea frumosului desăvîrșit și a binelui, și pentru luarea în posesie a adevărului absolut; libertatea lor de voință este în același timp și libertatea infinită de acțiune, îndreptată spre realizarea binelui absolut în toate sensurile cuvîntului.

Într-o situație diferită se află ființele care există în afara granițelor Împărăției Domnului. Fiind mai mult sau mai puțin îndepărtate de Dumnezeu și separate, datorită egoismului, de celelalte ființe, ele dispun de o libertate pozitivă considerabil redusă și de o libertate de acțiune limitată. În schimb, păstrează intactă *libertatea formală* care rezidă în următoarele: posedînd forța creatoare supracalitativă, „eul" agent stăpînește toate manifestările *concrete*, toate intențiile, deciziile și faptele; indiferent de valoarea lor, de rațiunea lor, pe care o invocă „eul" agent, intențiile și faptele lui *nu decurg* din aceste date, așa cum decurge o concluzie din premise; toate aceste date slujesc *doar* ca material și *pretext* pentru actul creator de sine stătător care, în virtutea forței creatoare supracalitative a „eului", ar putea fi realizat altfel decît a fost practic înfăptuit. Avînd în față o mulțime de posibilități pe care le creează orice situație dată, agentul, chiar și în starea lui decăzută, își păstrează puterea suficientă atît pentru manifestarea liberă a

dorinței de a dispune de toate aceste posibilități cît și pentru *năzuința realizării* deciziei sale, în măsura în care ea depinde de forța lui. Așadar, el poate, în orice caz, să renunțe la calea răului și cel puțin să intre pe făgașul binelui fie și numai sub forma unui deziderat sincer de a face primii pași în această direcție. De aici rezultă că situarea agentului în afara Împărăției Domnului se datorează vinei lui, după cum răspunderea pentru imperfecțiunea propriului comportament, atît sub raport subiectiv, cît și în privința conținutului obiectiv, o poartă el însuși. Oricît de multe ar fi împrejurările (necunoaștere, prostie, boală etc.) ce micșorează responsabilitatea agentului pentru imperfecțiunea obiectivă a propriului comportament, această răspundere nu poate fi niciodată declinată.

Capitolul VIII

Sancțiunile legii morale

1. PEDEAPSA IMANENTĂ

Legile codului civil prin care se interzice o acțiune sau alta sînt, de regulă, însoțite de sancțiuni, respectiv de dispoziții privind pedeapsa care trebuie aplicată infractorului. La toate popoarele și în toate epocile întîlnim convingerea larg răspîndită că legea morală este și ea însoțită de sancțiuni: unii presupun că pedeapsa este aplicată de însuși Dumnezeu, alții cred că actele imorale se pedepsesc prin alcătuirea însăși a naturii. Doctrina etică este obligată să răspundă cu exactitate la întrebarea cu privire la sancțiunile legii morale.

Dacă ne dăm seama în ce constă legea morală, răspunsul la întrebarea privind sancțiunea vine de la sine. O faptă este pe deplin bună din punct de vedere moral dacă este săvîrșită în temeiul unei mai mari iubiri față de Dumnezeu decît față de sine și al iubirii față de toate ființele egală cu iubirea de sine. Este o faptă prin care se realizează desăvîrșirea absolută (valorile absolute) a Împărăției lui Dumnezeu. În existența noastră psihomaterială toate faptele sînt doar relativ perfecte și deci relativ bune din punctul de vedere al moralei; ele conțin, într-o măsură mai mare sau mai mică, valorile relative, adică se constituie într-o realitate care pentru unii este bună, iar pentru alții este rea. Astfel de fapte nu aduc niciodată agentului lor o satisfacție deplină. Într-adevăr, fiecare ființă își propune să atingă în viață plenitudinea absolută a existenței. Acest scop poate fi îndeplinit prin intermediul unor fapte care conțin în structura lor fie și numai o doză infimă de valori negative, adică acea existență care stînjenește și depreciază viața oricărei ființe. De aici derivă cu necesitate următoarea lege: orice acțiune în componența căreia intră o valoare negativă îi provoacă agentului, cel puțin parțial, un sentiment de insatisfacție. Fericirea

supremă accesibilă omului pe pămînt, pe care o aduce creația în domeniul artei, filozofiei, științei este totdeauna grevată de conștiința imperfecțiunii ei. Fără îndoială, nu a existat și nici nu va exista vreodată un arhitect, un pictor sau un scriitor pe deplin satisfăcuți de o catedrală construită, de un tablou pictat sau de o carte tipărită. Această dorință arzătoare de continuă perfecționare este descrisă și explicată cu mare forță de convingere de către părintele Serghei Bulgakov[1] în cartea sa *Lumina cea neapusă*: „Spiritul uman nu se poate exprima în nici un « ce » pierdut în incomensurabil. De aceea omului îi este inerentă aspirația la *creația absolută* după chipul lui Dumnezeu... Tocmai acest absolut potențial al creației umane, cu neputință de a deveni actual, generează tragedia omului, pe care numai cel cantonat în suficiență și lene intelectuală nu o trăiește. *Căutarea capodoperei* în condițiile imposibilității de a o găsi, îmbrățișările înflăcărate care încearcă să rețină o umbră mereu în retragere, descurajarea și acea decepție singulară care îl pîndește pe artist în timpul creației — toate acestea ne sugerează faptul că spiritul uman nu este în stare să-și creeze propriul univers, singurul care i-ar putea potoli o imensă sete."

O insatisfacție asemănătoare îl pîndește pe om și în viața de familie: cea mai fericită familie cu copii normali și cuminți rămîne totuși departe de idealul plenitudinii absolute a vieții. La fel, orice percepție sau impresie produsă de frumusețea naturii, de marile opere de artă, de evenimentele istorice importante nu are în conștiința noastră deplinătatea și desăvîrșirea capabile să ne aducă o mulțumire totală. Nimic, de aceea, în viața noastră nu merită să fie prezervat alături de prospețimea prezentului: datorită imperfecțiunii, totul este condamnat la moarte și se retrage în domeniul trecutului care se învăluie în ceața uitării parțiale sau totale.

Incompleta mulțumire de viață este consecința nu numai a imperfecțiunii morale, ci și a imperfecțiunii de ordin estetic, gnoseologic, social etc. La baza tuturor acestor multiple deficiențe stă însă un singur act imoral — lepădarea de Dumnezeu și de Împărăția Lui. El se află la originea incompletitudinii și imperfecțiunii vieții. Această caracteristică a vieții și expresia sub forma senti-

---

[1] S. N. Bulgakov (1871–1944) — filozof și teolog rus, autor al unor lucrări de mare varietate tematică: *De la marxism la idealism*, *Icoana și cultul ei*, *Filozofia limbii* etc. (*N. t.*)

mentului de insatisfacție reprezintă principala pedeapsă concretă pentru nerespectarea legii morale. Pedeapsă care nu se alătură din afară faptelor săvîrșite, ci rezidă în caracterul însuși al vieții noastre. O putem de aceea numi *sancțiune imanentă nemijlocită* a legii morale. În majoritatea covîrșitoare a cazurilor această sancțiune este resimțită nu ca pedeapsă pentru un rău moral, ci ca simplă insatisfacție provocată de unele scopuri formulate în mod nefericit și nerealizate pînă la capăt. Ea ne obligă să nu rămînem pe aceeași treaptă a vieții, dimpotrivă, să căutăm mereu noi drumuri, făcînd astfel loc evoluției care, dacă e normală, duce la potențarea binelui, inclusiv a binelui moral prin intensificarea iubirii față de Dumnezeu și creaturile Lui.

Pînă acum a fost vorba de insatisfacția, de dezamăgirea care apare în urma neîmplinirii scopului vizînd plenitudinea absolută a vieții. În cele ce urmează trebuie supuse analizei și acele imperfecțiuni, însoțite de suferințe fizice și psihice deseori extrem de mari, care sînt generate de insuficienta iubire față de Dumnezeu și creaturile Lui. Izolarea egoistă a agentului și adversitatea lui față de celelalte ființe se exprimă exterior prin acte de respingere care creează corporalitatea materială impenetrabilă. Ieșirea treptată din această izolare totală se realizează prin asocierea agentului respectiv cu un număr mai mare sau mai mic de alți agenți care se află pe o treaptă inferioară de dezvoltare și care devin corpul lui, respectiv un ansamblu de organe menite să îndeplinească scopurile agentului principal care și le subordonează. Așa sînt corpurile atomului, moleculei, cristalului, plantei, animalului, poporului, planetei.

Un complex de agenți subordonați și totuși relativ independenți, corpul nu este niciodată cu desăvîrșire armonios și supus agentului principal. Urîțenia, bolile și bătrînețea sînt expresii ale acestei dizarmonii a corpului. Mai mult: interesele „eului" și cele ale corpului său devin cu timpul atît de divergente încît destrămarea asocierii devine iminentă, prevestind moartea, respectiv izolarea agentului principal de subordonatele sale.

În cazul în care corpul agentului nu satisface îndeajuns nevoile acestuia și uneori intră într-o relație de adversitate cu el, cu atît mai mare este dizarmonia între agent și mediul exterior. Influența nocivă a condițiilor climaterice, calamitățile naturale, lupta pentru existență între animale și plante, neorînduielile și catastrofele

sociale — toate aceste forme de limitare reciprocă a vieții — și nu de concertare a forțelor întru creația sobornicească îndeobște convenită — sînt deopotrivă consecințele și expresiile iubirii imperfecte a ființelor între ele și față de Dumnezeu.

Într-adevăr, nu trebuie uitat faptul că întreaga lume, în viziunea personalismului, este compusă din ființe care sînt sau pot deveni personalități. Toate relațiile lor reciproce ar putea fi pătrunse de sentimentul iubirii. În aceste condiții, natura s-ar manifesta în raport cu noi ca o mamă grijulie, dar și noi am renunța la o postură de profitori ordinari și am adopta o atitudine de fidelitate filială față de ea.

Așadar, toate nenorocirile pe care le îndurăm nu sînt pedepse pe care le-am primi din exterior, ci expresia și consecința imperfecțiunii noastre morale; ele pot fi desemnate prin sintagma: *sancțiune imanentă secundară a legii morale.* Indiferent de nenorocirea care s-a abătut asupra noastră, chiar dacă nu a fost urmarea unei fapte recent săvîrșite, nu avem dreptul să ne socotim victime; însăși vulnerabilitatea noastră este consecința și expresia insolvabilității noastre morale. Corpul nostru este expus traumelor de tot felul din cauza imperfecțiunii sale, fiind un corp păcătos. Viața noastră sufletească poate fi afectată de calomnii, de oprimări, de concurență neloială, dar toate aceste trăiri pot zdruncina sufletul numai în măsura în care omul este egoist, vanitos, trufaș, adică departe de sfințenie.

Conform legii formulate de M. Scheler și N. Hartmann, cu cît valoarea unei existențe este mai mare cu atît aceasta din urmă este mai fragilă și mai dependentă de o existență valoric inferioară. De aici se nasc nenumărate drame în viața noastră morală. Vom demonstra însă ulterior că legea raportului invers proporțional între rangul valorii și forța ei de afirmare acționează numai în lumea psihomaterială a existenței. Structura lumii noastre este consecința izolării reciproce a ființelor și a relațiilor lor de adversitate, determinate de alegerea unui drum greșit al vieții. Situația umilitoare în care ne pune această lege constituie, de asemenea, o pedeapsă imanentă secundară pentru imperfecțiunea morală. În strînsă legătură cu legea respectivă și, în genere, cu perturbarea armoniei în univers se află lipsa de coordonare în lumea noastră între valoarea scopurilor și valoarea mijloacelor. În Împărăția lui Dumnezeu, orice mijloc este totodată și scop cu valoare absolută,

iar în lumea noastră mijloacele sînt, în mod curent, valoroase pentru noi doar ca o verigă necesară ce ne apropie de țel, chiar dacă de foarte multe ori ele reprezintă în sine o valoare negativă la care sîntem uneori constrînși să apelăm pentru realizarea unui scop important.

Scopul bun nu scuză mijloacele rele, dar sînt cazuri cînd sîntem moralmente obligați să urmărim un scop care, în universul nostru psihomaterial, nu poate fi realizat decît cu mijloacele cuprinzînd în ele un rău. Așa, de pildă, într-o societate umană e necesar adesea să se recurgă la forță pentru apărarea împotriva criminalilor. Această necesitate regretabilă constituie una din consecințele desprinderii de Împărăția lui Dumnezeu.

Prin urmare, toate laturile nefericite ale structurii lumii psihomateriale rezultă, evident, din izolarea reciprocă și din dezbinarea ființelor care au încălcat legea morală; aceste laturi reprezintă sancțiunea și pedeapsa imanentă pentru linia greșită a comportamentului pe care am ales-o în mod liber, fără să ne-o impună cineva, și deci ne asumăm întreaga ei responsabilitate. Suferim din pricina răului universal, dar trebuie să recunoaștem că noi înșine sîntem vinovați de existența lui și nu avem dreptul să aruncăm vina pe seama altor ființe.

Este necesar să ne dăm seama mai ales de faptul că Creatorul lumii n-are nici un amestec în răul universal și nu poartă nici o vină pentru apariția lui. Dumnezeu a creat lumea ca totalitate de ființe capabile să desfășoare o activitate autonomă, liberă și să acceadă la îndumnezeire, adică la perfecțiunea absolută. Numai o asemenea lume merită să fie creată de Dumnezeu. Dar ființele înzestrate cu aptitudini superioare, inclusiv cu libertate, sînt apte, și ele, să se comporte după bunul plac reprezentînd răul care are puterea de a se diversifica. Condițiile care fac ca binele să devină posibil implică și condițiile posibilității răului. Înfăptuirea binelui nu reclamă însă realitatea răului. Răul poate să rămînă o pură posibilitate pe care nimeni și nicicînd nu ar fi transformat-o în realitate, dacă nimeni nu ar fi abuzat de propria libertate; în lume s-ar fi înfăptuit numai binele. Cunoașterea și dezvoltarea acestui adevăr stau la baza teodiceii științei.

Toate aceste consecințe regretabile ale încălcării legii morale nu sînt percepute, de regulă, ca rezultat al păcatului, dar ele trezesc sentimentul nemulțumirii de viață, care îndeamnă la căutarea unor

noi modalităţi de comportament ce duc, în caz de evoluţie normală, nu numai la perfecţionarea proceselor biologice, a cunoaşterii şi creaţiei estetice, ci şi la ridicarea nivelului de moralitate. Există însă şi împrejurări în care nemulţumirea de viaţă capătă un caracter pur moral, îmbrăcînd forme de remuşcare sau de căinţă dureroasă. În sensul strict al cuvîntului, remuşcarea apare atunci cînd după săvîrşirea unui grav delict, cum ar fi omorul sau trădarea, omul îşi dă seama de încălcarea legii morale şi înfierează această faptă dar nu are puterea să se condamne pe sine însuşi în aşa măsură încît să renunţe definitiv la patima care l-a împins la crimă, ceea ce demonstrează că nu doreşte încă transfigurarea sufletului său. De aceea mustrările de conştiinţă sînt pe cît de disperate pe atît de ineficiente: trecutul este aperceput ca ceva absolut abominabil şi de neacceptat, dar el nu poate fi despărţit de infamia conştientizată, pentru că sufletul, în pornirile şi înclinaţiile lui, rămîne acelaşi ca şi înainte de săvîrşirea crimei.

Tabloul zguduitor al unui asemenea supliciu insuportabil ni-l oferă întregul roman al lui Dostoievski *Crimă şi pedeapsă*, întreaga istorie a frămîntărilor sufleteşti ale lui Raskolnikov după ce a omorît-o pe bătrîna cămătăreasă şi pe sora ei Lisaveta. Conform teoriei protagonistului, oamenii de rînd trebuie să se supună legilor, iar cei care sînt capabili de o idee nouă au dreptul să încalce orice lege, să „verse sînge, să treacă peste cadavre" în numele ideii lor. Aceştia sînt, după părerea lui, „legiuitorii şi marii conducători ai omenirii... Licurgii, Solonii, Mahomeţii, Napoleonii"[2]. Socotindu-se printre oamenii din această categorie, Raskolnikov a comis un dublu omor, dar de îndată a fost cuprins de „groază şi dezgust". Cumplita faptă pe care a săvîrşit-o este continuu prezentă în conştiinţa lui: mereu revine la ea încercînd iarăşi şi iarăşi aceleaşi emoţii; este interesat de prezentarea ei în ziare, se duce în locuinţa victimei, pe care o zugrăveau nişte lucrători, sună la uşă şi ascultă cu atenţie clinchetul clopoţelului de tinichea, redeşteptînd „senzaţia apăsătoare a unei izolări şi a unei înstrăinări chinuitoare"[3]. În conversaţia cu funcţionarul Zametov şi cu judecătorul de instrucţie Porfirii Petrovici, care îl bănuieşte

---

[2] F. M. Dostoievski, *Crimă şi pedeapsă*, Ed. Cartea Românească, 1982, p. 299.

[3] *Ibidem*, p. 121.

de omor, el se situează parcă dinadins la marginea prăpastiei. În sufletul lui se formează un imens cîmp de amintiri, de sentimente, de gînduri pe care este obligat să le ascundă, dar ele se conexează, prin asocieri și trăiri profunde, cu alte laturi ale vieții, tot mai diversificate. Se ajunge astfel la apăsătoarea dedublare insuportabilă a personalității, la umilitoarea obligație de a minți și a se preface: în contact cu lumea exterioară el mușamalizează și contestă faptele, ideile și sentimentele care în interiorul conștiinței sînt resimțite implacabil și constituie conținutul principal al vieții. Într-o asemenea scindare a vieții interioare și exterioare, omul își pierde treptat simțul realității. După discuția cu Svidrigailov, Raskolnikov nu este sigur dacă l-a văzut aievea sau a avut de-a face „doar cu un strigoi". „Poate sînt nebun — îi spune lui Razumihin — poate că tot ce s-a întîmplat în ultimele zile nu s-a întîmplat decît în închipuirea mea"[4], rațiunea i s-a întunecat într-atîta încît „încurca, de pildă, un fapt cu altul, sau credea că un lucru este urmarea unei întîmplări care nu exista decît în închipuirea lui"[5].

În mod firesc, o asemenea scindare și, mai cu seamă, negarea de sine, dă naștere la „senzația apăsătoare a unei izolări și a unei înstrăinări chinuitoare nesfîrșite". Ea l-a invadat pe Raskolnikov chiar a doua zi după săvîrșirea crimei. La sosirea iubitei sale mame și a surorii, „nu mai putea nici să le întindă brațele ca să le strîngă la pieptul lui". La dragostea și mîngîierile lor, el, care poartă în suflet o taină odioasă, neputînd și neîndrăznind s-o dezvăluie, răspunde cu o ură pe care începe deja s-o nutrească și sfîrșește prin a pleca de-acasă. Soniei îi spune: „i-am părăsit pe-ai mei" și „am rupt cu ei" orice relație.

Înstrăinarea completă de oameni este însă de nesuportat. Din această stare se poate ieși fie prin sinucidere, pe care Raskolnikov era, de cîteva ori, pe punctul de a o săvîrși, fie prin destăinuirea măcar în fața unui singur om. După ce Sonia i-a citit, la cererea lui, din Evanghelia după Ioan despre învierea lui Lazăr, el mărturisește pe jumătate taina sa, iar a doua zi o dezvăluie pînă la capăt. Dar nu a fost o căință binefăcătoare, care aduce cu sine ușurarea sufletului scăldat în lacrimi. Ușurarea a durat o clipă,

---

4 *Ibidem*, p. 338. (*N. t.*)

5 *Ibidem*, p. 224. (*N. t.*)

după care, la hotărîrea Soniei de a-l urma la ocnă, el îi declară „cu același zîmbet plin de ură și aproape trufaș: « Poate că eu n-am încă de gînd să mă duc la ocnă »“[6]. El se justifică prin faptul că „n-am ucis decît un păduche“, dar recunoaște că „aș fi fost fericit acum, dacă aș fi ucis numai din pricina foamei“. Într-adevăr, omul care este împins la crimă de foame nu neagă legea morală și numai din slăbiciune nu poate îndeplini exigențele ei, în timp ce omorul săvîrșit de Raskolnikov s-a datorat teoriei sale trufașe, care a denaturat conținutul însuși al legii morale. De aceea remușcările lui sînt atît de cumplite, deși aici nu este vorba de o căință care l-ar obliga să renunțe la trufie. Din contra, ceea ce îl chinuie cel mai mult e faptul că n-a avut suficient curaj să comită omorul cu destul calm, deci el însuși este o „făptură tremurătoare“ și nu un Napoleon — păduche și nu om. Realizase deja că „diavolul m-a împins“ și totuși îi reproșează Soniei, care vrea să găsească la el măcar o singură urmă de adevărată căință: „Ce-ți pasă, de vreme ce chiar adineauri am recunoscut că am făcut rău? Ce ți-ar aduce acest triumf prostesc asupra mea?“[7]

Se poate spune cu certitudine că însuși Satan, chinuit de mustrări de conștiință, ajunge, uneori, în pragul căinței, dar gîndul la faptul că imaginea „diavolului pocăit“ va stîrni unora un zîmbet ironic, iar altora milă, încă mai jignitoare pentru el, îi ațîță din nou trufia și îi curmă bunele porniri.

„N-am să mă dau bătut“ — exclamă Raskolnikov cu un zîmbet răutăcios pe care l-a fluturat forțat pe buze. După destăinuirea făcută Soniei, el a început s-o urască, își dă seama de mîrșăvie tocmai acum cînd a făcut-o să sufere și mai mult. Aflat în această stare josnică, începe să creadă că Sonia ar putea să aibă dreptate, „poate că la ocnă mi-ar fi într-adevăr mai bine“[8].

La supliciul dedublării se adaugă, în cazul lui Raskolnikov, conștiința dureroasă a faptului că ceea ce a săvîrșit ține de domeniul urîtului; totodată el se disprețuiește pe sine pentru chinurile îndurate, punîndu-le pe seama lipsei de voință: „sînt un păduche *literar* și nimic mai mult“ — spune acuzîndu-se. Degeaba invocă lipsa de voință pentru a motiva dezgustul pe care i-l stîrnește

[6] *Ibidem*, pp. 472–474. (*N. t.*)
[7] *Ibidem*, p. 474.
[8] *Ibidem*, p. 487.

crima săvîrșită: frumosul este o valoare absolută, ca și binele moral. Perfecțiunea morală și frumosul, fără a fi identice cu răul moral și urîtul estetic sînt cu necesitate interconectate. Motiv pentru care suferințele pricinuite de remușcări sînt adesea dublate de înregistrarea în conștiință a urîțeniei faptei rele.

Supliciul dedublării, al înstrăinării de toți oamenii, inclusiv de cei apropiați, conștiința situației umilitoare, sesizarea urîtului estetic al faptei și mai cu seamă mustrările exasperante de conștiință din cauza condamnării faptei dar și a nerenunțării la patima care a produs-o — toate acestea, laolaltă, reprezintă chinurile iadului. Și nici nu este nevoie de întreg acest cortegiu de suferințe, pentru că mustrările de conștiință pot atinge un grad de intensitate și totodată de deznădejde atît de ridicat încît trăirea lor să merite din plin denumirea de „chinurile iadului".

Nu sînt puțini cei care, aflînd despre teoria iadului ca îndurare a chinurilor morale, vor spune: „Nu e cine știe ce." Ei, ca și Peer Gynt, cred că

> în privința asta, eu nu stau la tocmeală,
> Pentru că, vezi, tortura-i în primul rînd morală
> N-aș fi trimis de-a dreptul la topeală[9].

E vorba de oameni meschini care n-au evoluat într-atît încît să fie demni de o autentică pedeapsă finală, pornită imanent din adîncul sufletului. De aceea, gîndindu-se la iad, ei îl reprezintă ca pe un loc de torturi fizice, mai mult sau mai puțin convenționale. Își închipuie, de pildă, că la păcătoșii din infern „capul este strîns de un lanț, ochii sînt ieșiți din orbite, creierul li se scurge prin orificiile urechilor și nasului" (vezi romanul lui Briusov *Îngerul de foc*; o lungă listă de torturi similare se găsește în cartea cardinalului de Tourrekremate *Revelațiile sfintei Briggite*). Fețele bisericești întrețin adesea o astfel de imagine asupra chinurilor iadului. Nu este exclus ca marea lor majoritate să urmărească un scop pedagogic, încercînd să se adapteze nivelului de dezvoltare al oamenilor pe care nu-i poți constrînge la autodisciplină altfel decît pe calea amenințărilor exterioare.

Conform teoriei susținute de mine privind dezvoltarea ca metamorfoză, ca succesiune de etape ale vieții ce trece prin diferite

[9] H. Ibsen, *Teatru*, 1966, EPLU, vol. I, p. 634. (*N. t.*)

prefaceri, orice agent, fie și Peer Gynt, care n-a cunoscut încă marile frămîntări morale, va urca, cu timpul, pe o treaptă mai înaltă a vieții personale: mai devreme sau mai tîrziu, el va deveni capabil de acte volitive viguroase și de o înțelegere profundă a datoriei morale prin care se ajunge la insuportabilul supliciu de autocondamnare a propriului rău. O asemenea persoană își dă seama că supliciul mustrărilor de conștiință este mai teribil decît orice pedeapsă exterioară. Pentru Othello, care aflase că Desdemona, ucisă de el, este nevinovată, suferințele fizice puteau aduce chinurilor lui sufletești alinarea dorită:

Ce chip arăți, copilă-a relei zodii?
Alb, cum îți e cămașa! La județ
El o să-mi zvîrle sufletul din cer
Ca să-l înhațe diavolii; iubito,
Ești rece, cum ți-a fost neprihănirea.
Ah, cîine blestemat!
Voi, demoni, izgoniți-mă cu biciul
Din fața arătării ei cerești!
Suflați-mă-ntr-a vîntului bătaie!
Frigeți-mă pe flăcări de pucioasă!
Scăldați-mă-n străfund de rîu de foc![10]

Nu se poate face însă abstracție de prejudecata extrem de răspîndită cu privire la existența chinurilor iadului datorate focului. Toate trăirile interioare se exprimă corporal: cu cît sînt mai adînci și mai intense, cu atît manifestările lor exterioare sînt mai pregnante și mai încărcate de urmări. Amintirea unei fapte rușinoase îl face pe om să geamă, să se chircească sau să umble neliniștit încolo și-ncoace. O ruptură lăuntrică violentă între prezent și trecut produce fracturi și dezechilibre organice cu răsunet în plan sufletesc; probabil că asemenea vătămări corporale pot atinge gradul destrămării cauzate de arsuri. În acest context, arderea obrajilor de rușine nu mai prezintă o metaforă, ci expresia de chin cu adevărat arzător, mai intens și mai insuportabil decît chinul dat de arsurile corpului, provocate de cauze exterioare.

Remușcările nu duc, de regulă, la căință atunci cînd omul nu reușește să-și înfrîngă trufia, îngîmfarea, aroganța și alte trăsături

---

[10] W. Shakespeare, *Opere complete*, Ed. Univers, 1987, vol. 6, p. 361. (*N. t.*)

de acest gen. În literatură, acest calvar sufletesc a fost descris de Dostoievski nu numai în *Crimă și pedeapsă*, ci și în *Demonii* (destinul lui Stavroghin) precum și în *Frații Karamazov* (biografia lui Smerdeakov). Aflați în impas, amîndoi sfîrșesc la fel, alegînd calea spînzurării. Remușcările lipsite de căință sînt redate cu o mare forță artistică de W. Scott în descrierea morții baronului Fron de Beuef (*Ivanhoe*).

Chinurile căinței pîrjolesc sufletul mai tare decît remușcările: ele sfîrșesc prin suprimarea aspectului rău al voinței care a adus la o faptă reprobabilă și determină profunde modificări în caracterul empiric al omului. Atunci cînd începe să-și dea seama că nu mai este cel de altădată, omul se disociază de fapta sa rea în așa măsură încît aceasta încetează să-l mai chinuie; el devine capabil să înceapă o viață nouă, revigorat și încrezător în viitor. Pînă și puterile unui geniu ca Dostoievski au fost depășite de sarcina de a crea imaginea veridică a acestei cotituri radicale, relatarea despre felul în care s-a produs acest reviriment la Raskolnikov pe cînd își ispășea pedeapsa este schematică, incoloră, lipsită de valoare artistică. Dostoievski menționează că la ocnă Raskolnikov era ursuz și posomorît; chiar și cu Sonia, în ciuda solicitudinii și dragostei arătate, s-a purtat disprețuitor și brutal. Pînă la urmă însă s-a obișnuit cu vizitele ei, care „au ajuns să-i fie aproape necesare, așa că s-a simțit foarte trist cînd ea s-a îmbolnăvit și n-a putut să vină să-l vadă cîteva zile“[11]. La ocnă el s-a îmbolnăvit nu din pricina hranei proaste, ci a „mîndriei crunt rănite“: „Dar oricît de aspru se judeca, cugetul lui înrăit nu găsea în trecutul lui nici o vină deosebită, nu-și imputa decît că a dat *greș*, ceea ce i se poate întîmpla oricui. Îi era rușine să se vadă pe el, Raskolnikov, pierdut prostește, fără leac, fără nădejde, fără rost, învins de destinul orb... Măcar să-i fi trimis soarta remușcarea, o remușcare arzătoare... O, cît de fericit ar fi fost atunci! Suferința și lacrimile — sînt și ele viață! [...] Ocnașii au început să-l urască, iar într-o zi chiar s-au năpustit asupra lui strigînd: « Necredinciosule! Nu crezi în Dumnezeu! Ar trebui ucis. »“[12] În schimb pe Sonia au îndrăgit-o ca pe o soră sau pe o mamă. Într-o zi de convalescență, Raskolnikov stătea pe malul rîului lat și privea fascinat spre malul îndepărtat unde trăiau

[11] F. M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, p. 618. (*N. t.*)
[12] *Ibidem*, p. 623. (*N. t.*)

oameni liberi. „Deodată, Sonia răsări în fața lui și se așeză lîngă el. În clipa asta, Raskolnikov și-a dat seama cît de mult o iubește; parcă o putere nevăzută l-a aruncat la picioarele ei. Plîngea și îi îmbrățișa genunchii.“[13] Boala, priveliștea naturii mărețe și dragostea, de mult gestată, pentru Sonia i-au înfrînt mîndria lui Raskolnikov, și din această clipă a început renașterea sufletului său, aprofundarea lui religioasă pe care Dostoievski nu a descris-o, pretextînd că ar constitui „tema unei noi povestiri“.

În romanul său *Mizerabilii*, V. Hugo a reușit să creeze o imagine convingătoare a căinței care învie sufletul. Ce-i drept, sarcina a fost mai ușoară decît în cazul romanului dostoievskian. Jean Valjean era un țăran sărac, un om modest, departe de excesele trufiei. În tinerețe, el întreținea, muncind ca tăietor de lemne, copiii mici ai surorii sale, rămasă văduvă. În anul de restriște a încercat să fure de la brutărie o pîine ca să-și hrănească nepoții. Condamnat pentru furt prin efracție la cinci ani de ocnă, Jean Valjean a fost deținut timp de nouăsprezece ani pentru încercări de evadare. La început, el singur credea că-și merită pedeapsa, recunoscînd faptul că e mai bine să cerșești decît să furi. Cu timpul însă, disproporția dintre vină și pedeapsă, lungul șir de nedreptăți suportate, atitudinea societății față de ocnaș, pe care nu-l socotește om, l-au înrăit la culme și l-au făcut să nu mai aibă încredere în existența binelui. Cartea de identitate pe care o primește la ieșirea din detenție și în care este calificat drept „periculos“ îl priva de posibilitatea unei comunicări normale cu ceilalți. Plină de dramatism este descrisă de Hugo situația omului singuratic, gonit de pretutindeni, neputînd să-și găsească peste noapte adăpost nici măcar în cușca unui cîine și nimerind, în final, într-o căsuță modestă a sfîntului ascet, monseniorul Bienvenu, pe care îl ia drept un preot oarecare. Pierzînd orice credință în existența binelui, Jean Valjean nu se lasă impresionat de ceea ce i-ar putea slăbi ura față de semeni. El nu vrea să cedeze și să recunoască existența binelui adevărat. Într-o noapte fură de la monsenior argintăria, iar peste cîteva ceasuri este adus înapoi sub escorta jandarmilor. Abia atunci află că a avut de-a face nu cu un preot oarecare, ci cu episcopul, a cărui sărăcie îl uimește, obișnuit cum era cu ideea că un episcop este o persoană

[13] *Ibidem*, p. 627. (*N. t.*)

care trăiește în lux și refuză să aibă relații normale cu oamenii de rînd. Episcopul declară jandarmilor că îi dăruise lui Jean Valjean argintăria, ceea ce și face pe loc. Lăsîndu-l să plece în pace, îi spune: „Jean Valjean, fratele meu, tu nu mai ești în stăpînirea răului, ci a binelui. Îți cumpăr acum sufletul; ți-l smulg din gheara gîndurilor negre și a duhului pierzării și-l dăruiesc Domnului.“[14]

Cînd l-a părăsit pe episcop „avea o mulțime de senzații noi. Simțea în el un fel de furie; nu știa împotriva cui anume. Nu ar fi putut să spună dacă era mișcat sau umilit. Îl cuprindea uneori o înduioșare ciudată, împotriva căreia lupta cu toată asprimea... Vedea cu neliniște cum se zdruncină înlăuntrul lui acea liniște îngrozitoare pe care i-o dăduse nedreptatea nenorocirii lui... Mai erau, pe ici pe colo, printre gardurile de mărăcini, cîteva flori întîrziate; mergînd, le simțea mireasma, care îi trezea amintiri din copilărie. Amintirile acestea îi erau aproape de neîndurat, atît de mult trecuse de cînd nu-i mai veniseră în minte... Spre seară se așeză pe marginea drumului și auzi, deodată, un zgomot plăcut. Își întoarse capul și văzu venind pe cărare un mic savoiard, de vreo zece ani, care cînta din gură, cu viola la șold și cu o cușcă cu o marmotă în spinare; era unul dintre acei copii drăgălași și veseli care pribegesc, cu genunchii ieșiți prin găurile pantalonilor. Băiatul cînta, se oprea din cînd în cînd din mers și se juca cu niște bănuți pe care-i ținea în mînă... Moneda de doi franci îi scăpă jos și se rostogoli spre mărăcini pînă la Jean Valjean. Jean Valjean puse piciorul pe ea.

— Domnule, spuse micuțul savoiard, cu acea încredere a copilăriei care e făcută din neștiință și nevinovăție, banul meu!

— Pleacă de aici — spuse Jean Valjean.

— Domnule, stăruie copilul, dă-mi banul! Îl luă de gulerul hainei și-l scutură. În același timp se silea să-i dea la o parte gheata mare și ținuită, pusă pe comoara lui.

— Cară-te de aici! a strigat Jean Valjean și copilul, înfricoșat de înfățișarea lui de ocnaș, o luă la goană; plînsetele lui ajungeau la urechea lui Jean Valjean; după cîteva clipe copilul pieri.“[15] Venindu-și în fire și zărind moneda furată de la copil, Jean Val-

---

[14] V. Hugo, *Mizerabilii*, 1962, EP, p. 146. (*N. t.*)

[15] *Ibidem*, pp. 147–149. (*N. t.*)

jean s-a arătat descumpănit: „Furîndu-i copilului banul acela Jean Valjean făcuse o faptă de care nu mai era în stare… A început să-l caute pe copil, dar în zadar." Întîlni un preot pe care îl întrebă dacă nu cumva a văzut trecînd un mic savoiard. Dădu preotului cîteva monede pentru săracii lui și îl rugă să-l aresteze, declarîndu-se singur hoț. Cînd preotul înfricoșat își precipita plecarea, Jean Valjean începu să-l caute din nou pe copil și, în cele din urmă, „căzu pe un bolovan, zdrobit, cu degetele înfipte în păr, cu fața între genunchi și strigă: « Sînt un ticălos! »[…] În momentul acela […] se văzuse așa cum era: cu sacul plin de lucruri furate în spinare, cu fața hotărîtă și posomorîtă, cu mintea plină de planuri blestemate."[16] Cu alte cuvinte, îl văzu pe „ocnașul hidos, Jean Valjean". Devenind într-un fel vizionar, el „îl văzu aievea în fața lui pe acest Jean Valjean, acest chip fioros, și fu cît pe-aci să se întrebe cum era omul acesta de care se îngrozea. În același timp, văzu în sufletul lui un fel de lumină pe care o luă drept făclie… Scrutînd-o îndelung, el băgă de seamă că făclia era episcopul. Conștiința lui îi cîntări pe rînd pe acești doi oameni puși astfel în fața ei; …episcopul se mărea și strălucea în ochii lui, iar Jean Valjean se micșora și se ștergea. La un moment dat, nu mai fu decît o umbră. Deodată dispăru. Rămăsese numai episcopul. Umplea întregul suflet al nenorocitului cu o strălucire plină de măreție. Jean Valjean plînse îndelung. Plînse cu lacrimi fierbinți, plînse cu hohote, mai slab decît o femeie, mai înfricoșat decît un copil. Plîngea și în mintea lui se făcea ziuă din ce în ce mai tare… Își privi viața și-i păru îngrozitoare; își privi sufletul și-i păru înfricoșător. Cu toate acestea, o lumină blîndă se apleca asupra acestei vieți și acestui suflet… Pe la orele trei dimineața el s-a apropiat de casa episcopului și, îngenunchind pe caldarîm, s-a rugat înaintea porții lui."[17] De atunci viața lui Jean Valjean s-a transformat într-un lung șir de fapte caritabile și eroice ale căror sens și necesitate morală vor fi analizate mai tîrziu.

Purificat prin căință sinceră, sufletul cunoaște o adevărată renaștere. El se desprinde din starea de umilință cu prospețimea și vigoarea tinereții. „Rănile spiritului nu lasă urme" — remarca

[16] *Ibidem*, p. 151. *(N. t.)*
[17] *Ibidem*, pp. 155 –156. (*N. t.*)

Hegel în *Fenomenologia spiritului*. Dar această renaștere e precedată de operația grea a suprimării propriului caracter empiric anterior. O face numai cel ce se autocondamnă, își recunoaște vina, trece peste trufia sa și se resemnează. E tocmai schimbarea radicală care se petrece în sufletul lui Jean Valjean cînd ajunge la concluzia: „Sînt mai rău decît cei pe care i-am ofensat."

Asceții și gînditorii creștini sînt unanim de părere că smerenia constituie condiția *sine qua non* a desăvîrșirii spirituale. Ceea ce este de înțeles dacă ținem seama de faptul că obstacolul principal în conștientizarea propriilor lipsuri îl reprezintă trufia și că lucrul cel mai greu pentru om este s-o depășească. Mii de fapte ne conving, zilnic, de acest lucru. Bunăoară, sînt o mulțime de familii în care părinții — mai ales tatăl — trec peste voința copiilor, de pildă o reneagă pe fiica iubită care s-a căsătorit fără consimțămîntul lor și chiar dacă ulterior îi dau dreptate, nu sînt în stare, trecînd peste orgoliul lor, să facă primul pas spre reconciliere. O mulțime de ofense rămîn fără reparații, deoarece ofensatorul, chiar și atunci cînd știe că este vinovat, nu se căiește într-atît încît să-și ceară scuze. Exprimîndu-și opinia într-o chestiune ridicată în parlament, în cadrul unei comisii sau al unei societăți științifice, majoritatea oamenilor continuă s-o susțină chiar în pofida evidenței, considerînd că este umilitor pentru ei să retracteze. Sînt numeroși cei care, ascultînd într-o societate alocuțiunea cuiva, mai ales dacă aceasta este plină de miez și de spirit, depun toate eforturile nu pentru a-l înțelege pe vorbitor, ci pentru a-i descoperi puncte vulnerabile sau a-l discredita măcar printr-o ieșire zgomotoasă. Atunci cînd alții dau dovadă de inteligență, talent și cultură, asemenea persoane se simt umilite și lezate în demnitatea lor. O competiție de acest gen este uneori rezultatul complexului de inferioritate la baza căruia stau orgoliul și egolatria frustrate.

Civilizația contemporană, semeață și anticreștină, nutrește repulsie față de noțiunea de păcat și chiar față de acest cuvînt. Nu sînt puțini cei care vor lăsa din mînă cartea de față din simplul motiv că în paginile ei figurează acest termen. Numai cel care are conștiința vinovăției sale în existența răului este capabil să-și înfrunte propria trufie și să ajungă la smerenia creștină care îl ajută să-și recunoască greșelile și abaterile și să facă eforturi

pentru îndreptarea lor. „Să nu crezi că ai făcut fie și cel mai mic pas pe calea desăvîrșirii, cîtă vreme nu te consideri mai prejos de alții", spune Thomas a Kempis[18]. Înainte de spovedanie, creștinul ortodox se roagă: „Mărturisesc, Doamne, cu credință că ești adevăratul Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel Viu, care a venit în lume să-i mîntuiască pe cei păcătoși și mai întîi pe mine." Cu cît faptele vieții unui creștin sînt mai purificate de rău cu atît este mai profundă conștiința păcătoșeniei sale: într-adevăr, el devine extrem de sensibil la cele mai fine nuanțe ale dinamicii proceselor psihice de automulțumire, autoproslăvire și narcisism, asociate, toate, trufiei, și descoperă că, atîta timp cît persistă asemenea sentimente, nimic nu este încă realizat fiindcă, pornind chiar de la cel mai mic embrion al răului, se poate ajunge la decăderea satanică.

Observații fine asupra acestei laturi a sufletului se găsesc în cartea sfîntului Nicodim de la Muntele Athos *Judecata invizibilă*.

Orice nenorocire ar suferi, omul devenit sensibil la propriul rău va spune: „Am primit pedeapsa meritată." Într-adevăr, toate nenorocirile lumii noastre psihomateriale rezultă în mod firesc din răul moral, din insuficiența iubirii noastre față de Dumnezeu, față de toate ființele. Suferințele îndurate de noi reprezintă pedeapsa imanentă secundară pentru acest rău moral: ele contribuie la diminuarea bunăstării noastre în dublu sens: ca o răscumpărare dreaptă pentru răul făcut lumii și ca leac împotriva imperfecțiunii morale. Sensul compensatoriu și curativ al pedepsei reprezintă două aspecte ale acesteia, indisolubil legate între ele. În sens strict însă, termenul de *pedeapsă* este corelativ descreșterii bunăstării în măsura în care această descreștere constituie o *răsplată* pentru răul făcut.

Structura oricărei ființe și a întregului univers servește drept garanție a faptului că, mai devreme sau mai tîrziu, răul săvîrșit își va primi pedeapsa și că fiecare ființă, după toate peripețiile, va păși liber, mai devreme sau mai tîrziu, pe drumul binelui. Oare nu la această structură ne trimit cuvintele din Sfînta Scriptură: „A mea este răzbunarea; Eu voi răsplăti, zice Domnul" (Rom. 12, 19)?

---

[18] Thomas a Kempis (1379–1471) — scriitor mistic german. (*N. t.*)

2. GRADELE DE PROFUNZIME A INSATISFACŢIEI ŞI SATISFACŢIEI

Un aspect al pedepsei imanente se exprimă în planul sentimentului desemnat adesea prin cuvîntul „insatisfacţie". Am introdus mai demult acest termen, alături de cel al „satisfacţiei", în cartea mea *Principalele teorii psihologice în perspectiva voluntarismului*, şi l-am folosit îndeosebi în cazurile în care devine necesară distincţia clară între starea „eului" uman însuşi şi „datele" lui de ordin *corporal: plăcerile* şi *suferinţele* organice.

La „datele" corporale ale plăcerii şi suferinţei — ca, de pildă, plăcerea stării de saţietate sau suferinţă provocată de tăierea la un deget — se adaugă şi plăcerea sau neplăcerea „mea" ca trăire prin care se manifestă nu numai corpul, ci şi „eul" meu. Originea axială, deloc periferică, a acestui sentiment se evidenţiază mai ales atunci cînd apariţia lui este legată de scopuri propuse direct de „eul" omenesc, ca în cazul soluţionării corecte sau greşite a unei probleme matematice: în acest context termenii de „satisfacţie" şi „insatisfacţie" sînt cît se poate de oportuni. Sentimentele de acest fel sînt mult mai profunde decît simpla satisfacţie sau insatisfacţie corelate plăcerilor şi neplăcerilor de ordin somatic. Fără îndoială Platon se referea tocmai la această deosebire de profunzime atunci cînd trasa o linie de demarcaţie între plăcerile exterioare şi sentimentul de fericire lăuntrică pe care o încearcă omul drept.

Max Scheler a elaborat o teorie asupra diferitelor straturi de *profunzime* ale plăcerii şi suferinţei, teorie extrem de preţioasă pentru scopurile eticii. El face distincţie între sentimentele axiale şi periferice şi stabileşte următoarele patru straturi de profunzime avînd în vedere o deosebire calitativă şi nu cantitativă: 1. Sentimente ale senzitivităţii; 2. Sentimente ale corpului (ca atare) şi ale vieţii lui (ca funcţii); 3. Sentimente pure sufleteşti (sentimente pure ale „eului"); 4. Sentimente spirituale (sentimentele personalităţii umane).

În contextul sistemului meu metafizic, semnificaţia ontologică a sentimentelor sus-menţionate poate fi explicitată în felul următor: Sentimentele senzitive sînt condiţionate de stările diferitelor părţi ale corpului meu; ele nu sînt manifestări ale „eului" meu, ci „îmi sînt date" de corpul meu. Sentimentele corporale şi cele ale vieţii corpului se raportează la corp ca la un întreg unitar şi de

aceea implică deja un aspect al trăirii „mele"; o totalitate spațio-temporală, corpul cuprinde într-adevăr nu numai manifestările spațiale ale agenților, unite cu mine, ci și manifestările spațiale ale propriului „eu", precum și activitatea reglatoare superioară vizînd întregul sistem al organismului. Sentimentele sufletești acoperă manifestările „eului" însuși; obiectul trăirii eului îl constituie valoarea actelor sale, de pildă, bucuria dată de cîștigarea unei competiții sportive sau dezaprobarea unei fapte de felul cuvîntului injurios scăpat într-o dispută. În fine, sentimentele spirituale aparțin nemijlocit personalității umane, căci sînt trăiri subiective ale valorii obiective care este inerentă personalității ca un tot unitar din perspectiva ideii ei individuale normative. Aceste sentimente sînt unice prin profunzimea și specificul lor. În cazul concordanței cu ideea sa individuală, un asemenea sentiment echivalează cu fericirea supremă — beatitudinea; în cazul năruirii totale a personalității, el se identifică cu trăirea intensă a unei catastrofe, cu starea de maximă disperare (depresie), urmată de actul sinuciderii, de regulă prin spînzurare, sau de cel al renașterii prin căința mîntuitoare.

Scheler consideră că sentimentele de asemenea natură nu pot fi calificate drept sancțiuni ale legii morale din două motive: „în primul rînd, pentru că plăcerile recompensei și neplăcerile pedepsei nu pot atinge niciodată axialitatea și gradul de profunzime inerente bucuriei legate de buna voință și suferinței legate de reaua-voință; în al doilea rînd, pentru că intenția volitivă care vizează sentimentele respective este suficientă ca ele să devină imposibile". Cele două particularități aparțin, fără îndoială, sentimentelor în cauză; spre deosebire de Scheler însă, eu le consider consubstanțiale sancțiunii imanente a legii morale. Trebuie amintit, totodată, că în perspectiva ontologiei valorilor elaborată de mine *însuși conținutul existenței* care se apropie de Dumnezeu constituie o valoare pozitivă, ceva demn, ce merită să fie; și invers, însuși conținutul existenței care se îndepărtează de Dumnezeu este nedemn de ființare; la rîndu-le, sentimentele de care sînt pătrunse aceste conținuturi în sufletul omului reprezintă o trăire subiectivă a valorii lor obiective. Prin urmare, conform teoriei ontologice a valorilor, momentul de afirmare în comportamentul bun și momentul de negare în comportamentul rău sînt conținute mai nemijlocit decît preconizează teoria lui Scheler; cu toate acestea,

noţiunea de sancţiune imanentă trebuie păstrată în sistemul eticii, deoarece determinările descrise ale binelui şi răului conduc la rezultatele practice care sînt aşteptate tocmai de la sancţiunile aplicate, asociate legii morale.

3. MĂSURI PUNITIVE DE ORDIN PEDAGOGIC ŞI CIVIL

Viaţa noastră este plină de nenorociri, amărăciuni şi nemulţumiri care, toate, constituie consecinţele *fireşti* ale încălcării legii morale, sancţiunile imanente secundare cauzate de îndeplinirea ei. De multe ori însă, omul nu-şi dă seama că nenorocirile lui se datorează răului moral de prezenţa căruia este, el însuşi, vinovat într-o măsură mai mică sau mai mare. Oamenii cu un nivel inferior de dezvoltare a conştiinţei morale săvîrşesc fapte rele fără să se simtă cîtuşi de puţin vinovaţi pentru aceasta; nu rareori ei duc o viaţă relativ prosperă, profitînd de consecinţele favorabile ale ticăloşiilor lor. E nevoie de o maturitate morală considerabilă pentru ca să fii capabil de mustrări de conştiinţă, să ajungi la căinţă, adică la sancţiunea imanentă directă a legii morale. Mai devreme sau mai tîrziu vine vremea acestei maturităţi pentru toate fiinţele: dacă nu în perioada dată a existenţei, atunci după moarte, prin metamorfozări ulterioare.

Copiii şi mulţi dintre adulţi sînt departe de a avea o maturitate morală. În cadrul familiei, şcolii, al vieţii sociale şi de stat, mijlocul de combatere a delictelor îl constituie pedeapsa în sensul restrîns al acestui cuvînt, şi anume deposedarea delincventului de orice fel de bunuri, pe care o execută educatorul, statul, societatea. Vom numi publică o atare pedeapsă, fără să utilizăm adjectivul respectiv atunci cînd reiese clar din context despre ce este vorba.

În analiza esenţei pedepsei publice ne vom concentra atenţia asupra componenţei şi semnificaţiei sale etice. Se impune, totodată, să abordăm pedeapsa şi ca fenomen *juridic*, pe care însă îl vom examina aici în latura morală şi nu sub raportul esenţei lui specific juridice.

Pedeapsa publică ca fenomen deopotrivă juridic şi moral comportă un ansamblu de asemănări şi trăsături înrudite: pedeapsa penală este o sancţiune pentru încălcarea normei juridice, iar

pedeapsa morală este o sancțiune pentru încălcarea normei morale. Întregită de sancțiune, norma juridică se suprapune adesea cu norma morală (de pildă, „să nu depui mărturii false la adresa prietenului tău"); chiar dacă norma juridică nu exprimă în mod direct dispozițiile legii morale, obligația de a se supune legilor statului este, în orice caz, o exigență nu doar a dreptului ci și a moralei. Cel puțin unele norme juridice au un conținut care îngăduie să li se aplice formula propusă de V. Soloviov: „Dreptul constituie limita de jos a moralei sau nivelul ei minimal."[19] „Ideea de drept" – spune N. Reimers în tratatul său *Dreptul și morala* — „corespunde unui demers cu ajutorul căruia ideea morală, sub aspectul ei formal, pare a fi coborîtă din cer pe pămînt și tratată pe picior de egalitate cu legile naturii."

Datorită strînsei legături între problemele dreptului și cele ale moralei, în abordarea unora dintre ele se pot face referiri și la cercetările consacrate celorlalte. Așa se face că în investigația mea voi porni de la teza de bază a studiului lui S. I. Hessen *Filozofia pedepsei*, dedicat analizei unei probleme juridice.

„Din punct de vedere formal" — spune Hessen —„crima este un delict grav pe care îl comite un subiect al dreptului. Ea este un simptom al discordanței între drept și viață, un semn al nerespectării dreptății. În cazurile în care legea este dreaptă și deci nu poate fi abrogată, restabilirea dreptății, lezată de săvîrșirea delictului, se obține prin confirmarea normei juridice a cărei expresie o constituie condamnarea delictului. Este o *formă* pură de pedeapsă. Ca orice activitate îndreptată spre instaurarea dreptății în societate, pedeapsa este pusă în slujba dreptului și deci a infractorului condamnat în calitatea lui de subiect al dreptului. Pedeapsa se aplică în propriul lui interes, deoarece, ca subiect al dreptului, el este la fel de interesat în restabilirea dreptății ca și judecătorii săi." Face cinste infractorului că pedeapsa prevede dreptul lui propriu: prin aceasta, el este apreciat ca o ființă rațională — citează Hessen cuvintele lui Hegel din *Filozofia dreptului* (§ 100). La forma pedepsei se adaugă, de regulă, *materia* ei și anume „suspendarea tuturor drepturilor concrete ale infractorului: dreptul la proprietate, dreptul la libera circulație etc.".

---

[19] V. Soloviov, *Îndreptățirea binelui*, p. 419. (*N. t.*)

Chestiunea care anume „drepturi trebuie interzise într-un caz concret se rezolvă exclusiv în temeiul considerentelor de ordin material. Rolul decisiv îl joacă scopurile subiacente în urmărirea cărora statul utilizează pedeapsa ca mijloc: de pildă, protecția societății și a statului de indivizi primejdioși, măsuri de intimidare, de corecție etc."; se iau în calcul mijloacele de care dispune statul și, în fine „individualitatea psiho-fizică a persoanelor concrete care săvîrșesc infracțiuni".

Stabilind esența pedepsei ca act juridic, Hessen îi fixează limita inferioară și mai ales pe cea superioară dincolo de care pedeapsa, ieșind din sfera propriu-zis juridică, se transformă dintr-un act de justiție într-un act de răzbunare sau de apărare a securității sociale etc. Limita inferioară a pedepsei o constituie *pronunțarea publică a sentinței*, iar cea superioară este marcată de „deposedarea de toate drepturile cu excepția unuia grație căruia infractorul este considerat încă un subiect al dreptului". Prin urmare, deposedarea de toate drepturile, „trecerea prin foc și sabie", declararea omului „în afara legii" nu constituie un act juridic. Tot așa, spune Hessen, „oricît de înțeleaptă din punctul de vedere al statului ar fi, uneori, aplicarea pedepsei cu moartea, trebuie să fim pe deplin conștienți de caracterul ei antijuridic... În acest caz, este suprimat însuși subiectul dreptului, și pedeapsa își pierde sensul juridic. Mai exact, este supus exterminării nu subiectul dreptului (el este indestructibil, ca orice purtător de semnificație), ci posibilitatea lui de materializare".

Considerațiile lui Hessen asupra pedepsei ca act juridic sînt în mare măsură valabile și pentru pedeapsa ca act moral. Viziunea mea se deosebește însă principial de teoria lui Hessen prin aceea că o dezvolt pornind nu de la idealismul transcendental, ci de la metafizica personalismului și de la teoria ontologică a valorii. Din acest motiv, subiectul dreptului și al moralei nu reprezintă, în interpretarea mea, o anumită valoare, ci agentul concret, supratemporal și absolut valoros, care se manifestă în mod liber în actele sale spațio-temporale.

Asemănător cu sfera juridică, forma principală a pedepsei morale o constituie *dezaprobarea*. Prin această atitudine se confirmă norma morală pe care toți sînt interesați s-o apere, inclusiv insul care săvîrșește o infracțiune. Mai mult: dezaprobarea morală are o semnificație mai înaltă decît dezaprobarea juridică, întrucît vizează nu numai apărarea unor interese, ci și valoarea infractorului, respectiv perfecționarea lui morală pe calea îndreptării.

Limita inferioară a pedepsei morale o reprezintă dezaprobarea care poate fi exprimată și doar între patru ochi. Pentru un om cu simț moral dezvoltat, ca și pentru o persoană cu o fire orgolioasă sau autoritară, dezaprobarea morală constituie o pedeapsă dintre cele mai dureros resimțite. Într-o familie bazată pe dragoste reciprocă și pe autoritatea părinților, sau chiar într-o școală condusă de cadre didactice competente și bucurîndu-se de autoritate morală — mai ales în condițiile în care funcționează autonomia școlară — dezaprobarea morală, ca formă de pedeapsă, este în majoritatea cazurilor suficientă, așa încît recurgerea la pedepse mai complicate devine superfluă și deci lipsită de demnitate morală.

În societatea primitivă, la crimă se răspunde în general printr-un act de răzbunare care pricinuiește suferințe de diferite grade. Ca expresie a egoismului personal, familial sau gentilic, răzbunarea nu cade sub incidența noțiunii de pedeapsă juridică sau morală. Dar dacă răzbunarea implică într-o formă elementară și sentimentul de pură mînie față de cel ce încalcă legea morală, ea capătă caracter de pedeapsă. Pe măsura ridicării nivelului de cultură, răzbunarea primitivă și răscumpărarea brutală a răului moral cu un rău derivat se restrîng între anumite limite și sînt parțial transferate în competența statului. Pe toate treptele dezvoltării însă, în prim-planul răzbunării se află dezaprobarea, mînia, indignarea, trezite de o faptă josnică. Acest element emoțional al reacției la o faptă rea, perceput intuitiv de persoana vinovată contribuie în cel mai înalt grad la conștientizarea caracterului reprobabil al faptei: martor al reacției vii la josnicia faptei sale, vinovatul însuși începe să vadă clar această latură a comportamentului său și să fie cuprins de un sentiment de rușine. Pentru un copil, chiar și o pedeapsă grosolană, cum ar fi datul unei palme, cu condiția să fie aplicată într-o stare de indignare sinceră, este mai de acceptat, mai de înțeles decît interdicția dulciurilor sau a distracțiilor, aplicată cu un calm metodic.

Dezaprobării morale însoțite, la nevoie, de povețe, i se adaugă pedepse suplimentare cum ar fi confiscarea de bunuri și provocarea unor suferințe — pălmuire, punere la colț, amenzi, detenție, deportare etc. Ne vine în minte, drept răspuns, ideea conform căreia pedeapsa este o răsplată dreaptă a răului prin rău. Este punctul de plecare în elaborarea teoriei pedepsei ca răsplată. Într-adevăr, după cum s-a arătat mai sus, lumea este astfel alcătuită

încît cel vinovat de o faptă rea își primește în mod firesc și necesar răsplata sub formă de pedeapsă imanentă nemijlocită (mustrări de conștiință) sau secundară. Atare răsplată firească a răului moral prin rău este apreciată nemijlocit ca semn de orînduire dreaptă a lumii. Filozoful englez Moor[20] remarcă faptul că în cazul în care acțiunii abominabile i se adaugă suferința pricinuită de pedeapsă, valoarea negativă a situației pe care o percepem în ansamblul ei este mai mică decît dacă o faptă josnică ar fi rămas nepedepsită.

Printr-o asemenea apreciere directă a valorilor se justifică în mod evident teoria pedepsei ca răzbunare sau răsplată. Obiecțiile la adresa acestei teorii pot fi făcute doar din perspectiva falsei teorii hedoniste potrivit căreia plăcerea este singura valoare pozitivă, suficientă sieși, și deci singura formă a binelui; de unde decurge, în mod logic, concluzia după care răsplata pentru suferința adusă de o faptă reprobabilă este un alt rău care potențează răul săvîrșit de infractor. Remarca lui Moor, întregită de teoria care demonstrează că plăcerea nu este singura formă a binelui, constituie însă un argument convingător în favoarea ideii de pedeapsă ca răsplată.

Răul universal nu este o sumă de suferințe, după cum nici binele universal nu este un cuantum de plăceri. În lumina teoriei ontologice a valorilor susținută de mine, orice existență și orice aspect al ei, considerat sub raportul importanței lui în realizarea plenitudinii vieții, are o valoare pozitivă sau negativă. Suferința subsecventă pedepsirii unui delict nu înseamnă sporirea răului: delictul și pedeapsa formează, laolaltă, un întreg organic avînd propria lui valoare inedită, ireductibilă la valoarea elementelor sale. Se creează astfel posibilitatea ca infractorul care suferă din cauza pedepsei să prezinte o valoare mai mare decît valoarea unui infractor care se înfruptă din roadele crimei sale (M. Scheler vede îndreptățirea morală *relativă* a pedepsei ca răsplată în aceea că ea micșorează ponderea răului în lume).

S-ar putea ca cineva să mă contrazică spunînd că pedeapsa poate fi socotită o răsplată dreaptă cîtă vreme este vorba de o pedeapsă imanentă care rezultă în mod firesc din sciziunea ființelor, provocată de un comportament moralmente rău, egola-

---

[20] Moor G. E. (1873–1958) — filozof englez, fondator al neorealismului. În etică se reclamă de la intuiționism. (*N. t.*)

tric. Acum însă ar trebui să vorbim despre pedeapsa celor vinovați, aplicată de educator, de societate, de stat. Îmi însușesc întru totul această observație și mă voi strădui, în cele ce urmează, să arăt că teoria pedepsei ca răsplată dreaptă este valabilă și în cazul unor măsuri de constrîngere publică.

Pedeapsa imanentă nemijlocită va veni mai devreme sau mai tîrziu sub forma mustrărilor de conștiință sau a căinței, dar în momentul săvîrșirii unui delict sau a unei crime, acest tip de sancțiune lipsește adesea cu desăvîrșire. În ce privește pedepsele imanente secundare (handicapuri de ordin fizic, boli, suferințe generate de privațiunile în planul vieții sociale), ele nu sînt percepute ca răsplată pentru o anume faptă săvîrșită. Nu rareori, de aceea, un delincvent își însușește netulburat consecințele avantajoase ale faptei sale și își bate joc, cu insolență, de victima sa. E de înțeles de ce societatea, dar mai ales statul nu așteaptă sosirea acelui moment necunoscut cînd omul rău, poate doar după moarte, într-o nouă etapă a vieții, își va da seama de josnicia caracterului său empiric și o va regreta; societatea găsește de cuviință să-l pedepsească neîntîrziat pe delincvent. Un exemplu concret va ilustra sensul acestei reacții publice. Să presupunem că un bărbat, după ce și-a asigurat pe viață soția, o ucide pentru a încasa prima de asigurare și, intrînd în posesia sumei respective, se bucură, evident, nemeritat de bunăstarea lui materială. Pentru această crimă odioasă este drept să plătească nu numai prin deposedarea avuției ilegal însușite, ci și prin privarea de libertate. Nu e exclus ca persoanele angajate în aplicarea pedepsei să aibă motivele lor de răzbunare, de autoapărare etc. Este *vina* lor, dacă nu au ajuns să înțeleagă latura dezinteresată, pur morală a pedepsei, lipsită de orice motivație egoistă. Oricum, latura morală rămîne evidentă, deoarece ticălosul a primit ce merita. Chiar și atunci cînd printre motivele pedepsei drepte figurează o componentă nedemnă și anume atitudinea egoistă de răzbunare a societății față de criminal, egoismul acestuia din urmă va fi înfrînat de egoismul concetățenilor săi. Deși generate de societate și nu de natură, suferințele îndurate de criminal nu au un caracter de *pedeapsă imanentă secundară*: așa cum un mîncău, cînd se îmbolnăvește din pricina lăcomiei sale, primește ceea ce merită, tot astfel un criminal egoist, pedepsit de societate din rațiuni egoiste, provoacă, firește, o reacție socială potrivită, pe care o merită. În ambele

cazuri, pedeapsa imanentă secundară comportă o semnificație morală: în primul rînd, este drept ca încălcării legii morale să-i urmeze o diminuare a bunăstării, în al doilea rînd, este tămăduitor pentru sufletul criminalului să treacă printr-o situație neprielnică, deoarece mai devreme sau mai tîrziu aceasta îl va obliga să-și caute noi drumuri în viață și să cunoască raporturile corecte între valori. Semnificațiile de răsplată și tămăduire ale pedepsei sînt două aspecte ale ei corelate în mod necesar.

Potrivit considerațiilor de mai sus, pedeapsa convențională se dovedește în fapt o expresie *firească* a izolării mutuale, care se stabilește între criminalul egoist și societatea cu înclinații egoiste. Această izolare explică însăși existența pedepselor civile și implică îndreptățirea morală a pedepsei din punctul de vedere al criminalului: el trebuie să fie și de regulă este conștient de faptul că merită înrăutățirea condiției sale materiale, cel puțin cîtă vreme societatea, prin reacția ei la crimă, nu se situează sub nivelul criminalului, adică nu-l depășește în egoism. Mai rămîne să justifice societatea care recurge la pedepse convenționale. Ea se compune din ființe care își asumă datoria morală și care recunosc că n-au dreptul, conform idealului creștin, să răspundă la izolarea egoistă a criminalului prin propria lor izolare egoistă. Călăuzindu-se nu numai după ideea de dreptate și după intenția de îndreptare, ci luînd în calcul și motivele egoiste ale răzbunării, omul poate trece ușor peste limitele stabilite de scopul moral. Atunci cînd suportă consecințele faptei rele a cuiva, un om răzbunător este tentat să-l pedepsească pricinuindu-i o suferință înzecită: dacă intenționează să confere o aparență de dreptate răzbunării sale, va invoca teoria răsplății echitabile: „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte." Un cu totul alt caracter îl are pedeapsa a cărei motivație este pur morală. Ea implică o serie de acțiuni care reprezintă consecințele drepte ale delictului: mai întîi condamnarea, apoi repararea prejudiciilor, amenda, diferite grade de privare de libertate pentru a se fi abuzat de ea, munca forțată pe măsura puterilor și aptitudinilor celui condamnat. Pentru a fi echitabilă, pedeapsa trebuie să ia în considerație nu numai prejudiciile aduse de delict, ci și individualitatea delincventului, precum și, pe cît posibil, a tuturor circumstanțelor concrete în care s-a produs delictul. De aici rezultă că genul de pedeapsă pentru același delict poate fi extrem de diferit. Pe scurt, pedeapsa trebuie să fie individualizată. E nevoie de un simț moral

acut, de o cunoaștere profundă a sufletului omenesc și, în fine, de resurse materiale considerabile pentru a individualiza în suficientă măsură pedepsele aplicate de către stat infractorilor. Întrucît statul modern nu diferențiază suficient pedepsele datorită lipsei mijloacelor materiale necesare, se comite un păcat asemănător celui pe care îl săvîrșesc nomazii care, din lipsă de hrană și de mijloace de transport, își ucid bătrînii. Sînt inadmisibile mai ales acele pedepse care duc la scăderea nivelului moral al personalității umane. Sistemul judiciar care a funcționat în Rusia din 1864 pînă la revoluția bolșevică și care reprezenta o realizare a justiției umane dintre cele mai remarcabile, interzicea smulgerea de la inculpat a mărturiilor prin amenințări sau promisiuni. Mai mult, președintele completului de judecată era obligat să-l anunțe pe inculpat că are dreptul să nu răspundă la întrebările puse. După stabilirea infracțiunii sînt inadmisibile, din punct de vedere moral, sentințele care duc la destrămarea personalității, ca în cazul detenției celulare îndelungate, al condamnării la o muncă ce depășește puterile fizice și sufletești ale condamnatului etc. Este de asemenea inadmisibilă supunerea inculpatului la torturi care, în loc să ducă la îndreptarea lui, îl înrăiesc și înverșunează mai mult; nu sînt justificate nici gesturile și formele de adresare cu caracter înjositor, care sînt resimțite ca jignire și nu ca pedeapsă. La un anumit nivel de cultură și în raport cu o anumită structură a caracterului, orice pedeapsă corporală — pălmuiri, lovituri de cravașă, de linie etc., aplicate elevilor de către profesori, reprezintă mai degrabă o insultă; nici măcar un bun dresor de animale, cum este Vl. Durov, nu recurge la asemenea măsuri pentru a obține rezultatele dorite. Purificînd pedepsele aplicate de stat de toate elementele care contravin conștiinței morale, obținem, cît e cu putință, pedepse naturale care rezultă în mod logic din delict: de pildă, repararea prejudiciilor, amenda, privarea de libertate pentru abuzul de libertate, munca forțată pe măsura puterilor și aptitudinilor celui pedepsit. A exercita influențe, prin intermediul pedepsei, asupra infractorului de așa manieră încît să-i înlesnească îndreptarea, este o întreprindere dificilă, succesul ei fiind determinat de multiple condiții. „Desigur, cel mai important" — spune Soloviov — „este ca în fruntea instituțiilor penitenciare să se afle oameni — cei mai buni juriști, psihiatri și persoane cu vocație

religioasă — capabili să îndeplinească o sarcină atît de nobilă și dificilă."[21]

Mai rămîne să lămurim o chestiune extrem de gravă precum pedeapsa capitală. Filozofii care insistă asupra subordonării pedepsei față de exigențele moralei nu admit, de regulă, aplicarea pedepsei capitale. „În cadrul tranzacției de acest fel nu poate fi soluționată chestiunea dacă infractorul care a săvîrșit o crimă își pierde sau nu drepturile umane. Dacă nu și le pierde" — continuă să se întrebe Soloviov — „atunci cum ar putea fi el privat de prima stipulație a oricărui drept — dreptul la viață — așa cum se întîmplă în cazul pedepsei capitale?"[22] În opinia lui, invocarea nemuririi pentru justificarea pedepsei capitale este o expresie a ipocriziei.

Considerațiile lui Soloviov, ca de altfel toate argumentele împotriva pedepsei cu moartea nu sînt însă convingătoare. Pe noi, cei care ne-am născut în secolul al XIX-lea cînd exista un respect generalizat pentru drepturile inalienabile ale omului, și cînd Europa nu intrase în perioada atrocităților și a dominării disprețului față de viața omului, — pe noi ne dezgustă ideea pedepsei capitale. Căutăm necontenit argumente în favoarea abrogării ei, dar rațiunile absolut inatacabile pentru suprimarea ei definitivă nu au fost încă sugerate. Am stabilit mai sus dubla finalitate a pedepsei: în lumina cerinței de dreptate, pedeapsa este un mijloc de diminuare a bunăstării pe care omul n-o *merită*, și un îndemn la reflecție asupra celor săvîrșite, la conștientizarea greșelii de comportament. Există crime atît de odioase, care dezvăluie o atît de neobișnuită structură sufletească a criminalului, încît ne vedem îndreptățiți să credem că acesta nu merită să rămînă în viață. Uneori persoanele care au săvîrșit delicte grave își dau seama, ele însele, că merită pedeapsa cu moartea. Numeroasele cazuri de accidente provocate, cum ar fi, de pildă, aruncarea sub roțile unei mașini ori de pe o înălțime, automutilarea etc. nu sînt altceva decît forme de autopedepsire inconștientă, împinsă pînă la intenția sinuciderii.

Iată un exemplu de crimă care îl privează pe om de dreptul la viață. În 1854, în orașul Tobolsk a fost întemnițat într-o închisoare cu regim special criminalul Korenev, care a săvîrșit optsprezece

[21] V. Soloviov, *Îndreptățirea binelui*, p. 375. *(N. t.)*
[22] *Ibidem*, p. 365. (*N. t.*)

omoruri și a evadat de cîteva ori de la ocnă. A încercat să evadeze și din închisoarea orașului Tobolsk, dar a fost prins după numai trei săptămîni. Iată cum povestea el ce i s-a întîmplat în acest interval de timp: „După ce am evadat, am trecut pe la un amic, mi-am schimbat hainele, am făcut rost de ceva biștari și mi-am îndreptat pașii pe drumul Irbitskului. Am strîns cîțiva flăcăi — puțini dar strașnici! Păi, de-alde noi, ocnașii, hoinăresc prin pădure cîtă frunză și iarbă. Ei bine, am dus-o mișto, trai pe vătrai, (povestea el pe nerăsuflate), făceam tîlhării, omoruri, pe unde se nimerea, dădeam foc la case, dar toată treaba asta ne-o strică blestemata de votcă. Odată, am năvălit într-un han pe cinste, așezat la marginea pădurii; stăpînul era singur în casă, nici n-a apucat să scoată un țipăt că l-am și isprăvit, am scormonit prin sertare și cufere, am strîns ceva bănet dar iarăși am dat de blestemata aia de vodcă: ne-am năpustit asupra ei și am chefuit pe cinste! Deodată s-a auzit un scîrțîit de roți neunse. «Fraților — le spun — fiți cu ochii în patru, un nou chilipir!» Ne-am ascuns, fiecare unde s-a nimerit; ni se arată o șaretă; lîngă bătrînul care mîna calul stătea o tînără cu pruncul în brațe. Cu bătrînul n-am avut prea mult de furcă, l-am isprăvit numaidecît. Deîndată ce-am văzut sînge — continua entuziasmat criminalul — o fi fost de vină băutura, fir-ar să fie, parcă m-a lovit cineva cu măciuca în cap, l-am apucat pe ăla micu' de piciorușe, l-am smuls mă-sii și am început să-l rotesc pe sus. Ștrengarul a început să urle. Ei bine, pentru a scăpa de el mai iute, l-am izbit strașnic cu capul de o roată că s-a făcut țăndări, creierul i s-a împrăștiat și am fost împroșcat de sîngele cald. În timp ce ne distram așa, muierea, lua-o-ar diavolii, a zbughit-o în sat și a dat sfoară-n țară. A sosit norodul și furăm prinși pe loc! Asta-i tot" — și-a încheiat cu cinism povestirea omul-fiară. (Din cartea lui A. Vranghel, *Amintiri despre Dostoievski*.)

În cazul crimelor politice, judecătorii trebuie să dea dovadă de o sensibilitate deosebită în aprecierea structurii sufletești a inculpatului, deoarece printre motive se află, de regulă, și unele aspirații dezinteresate la valori pozitive, reale sau imaginare. Dar în rîndul criminalilor politici există oameni ale căror delicte sînt atît de revoltătoare încît ne vine greu să-i considerăm demni să trăiască într-o societate umană. E suficient să invocăm cazul criminalilor care manifestă un fanatism feroce și un dispreț total față de om și de viața semenilor.

Se poate obiecta că, în conformitate cu teza preconizată de mine, pedeapsa trebuie să aibă întotdeauna un dublu sens: formă de răsplată și instrument de îndreptare; or, pedeapsa capitală se reduce la răsplată, ea nu-l poate îndrepta pe criminal din simplul motiv că îi suprimă însăși existența. Ca răspuns la această obiecție trebuie remarcat faptul că nici celelalte pedepse nu duc, de cele mai multe ori, la îndreptarea ciminalului, și totuși în măsura în care fac parte din experiența lui, alături de alte trăiri, ele vor exercita, mai devreme sau mai tîrziu, dacă nu în etapa actuală a vieții, atunci în cele ulterioare, o influență educativă asupra comportării acestuia. Cu atît mai puternică trebuie să fie înrîurirea trăirii zguduitoare a pedepsei cu moartea asupra comportamentului de după moarte al criminalului. În ce privește considerația lui Soloviov după care pedeapsa capitală suprimă existența însăși a subiectului, aceasta ar fi fost de înțeles dacă venea de la un materialist ori de la filozofi de aceeași orientare, dar nu și de la oameni care recunosc eternitatea eului omenesc. Pedeapsa capitală distruge doar viața corporală prezentă și nu-l împiedică pe subiect să-și creeze condiții noi, în acord cu voința sa și cu nivelul său de dezvoltare.

Afirmația după care pedeapsa capitală este legată de privarea tuturor drepturilor umane se dovedește falsă: nu numai în timpul executării sentinței dar chiar și ulterior, multe din drepturile condamnatului rămîn în vigoare, de pildă, dreptul de a fi apărat împotriva calomniei.

Sînt și persoane pe care le chinuie o frică patologică de moarte. Pentru ele așteptarea execuției reprezintă o sursă de suferințe cumplite. Există în literatură descrieri tulburătoare ale unor asemenea stări psihice, ca în romanul lui V. Hugo *Ultima zi a condamnatului la moarte*. Pentru finalitatea morală a pedepsei este suficientă umilința îndurată de cel socotit nedemn să-și continue viața, de cel eliminat practic din comunitatea viilor. De aceea suferințele izvorîte din frica de moarte trebuie, pe cît posibil, alinate sau înlăturate. De pildă, prin a i se acorda condamnatului dreptul de a-și alege felul execuției.

Considerațiile expuse permit a se recunoaște, *în plan teoretic*, existența unor cazuri cînd pedeapsa capitală constituie o răsplată dreaptă și deci moralmente justificată. Însă atunci cînd recurge în practică la măsura extremă, societatea este nevoită să-și asume

rolul judecătorului care își arogă cu îndrăzneală o atît de perfectă cunoaștere a inimii omenești încît ne îndoim că nouă ne-ar fi accesibilă. De aceea, dacă ne călăuzim după regula conform căreia este mai bine să-i aplici criminalului o pedeapsă mai mică decît să încalci exigența de dreptate, trebuie să evităm administrarea unei asemenea măsuri.

Rațiunilor de ordin juridic și moral li se pot adăuga alte motive, de pildă apărarea societății împotriva elementelor periculoase, intimidarea cu scopul preîntîmpinării crimelor etc.

În situații excepționale, cum ar fi războiul sau iminența unei răzmerițe, pedeapsa capitală devine necesară din punct de vedere statal. Trebuie remarcat însă faptul că prin recurgere, în astfel de cazuri, la folosirea forței pentru eliminarea răului, manifestăm propria noastră incapacitate de a lupta împotriva lui pe căi mai subtile, ceea ce ține de vina noastră. De unde situația paradoxală a ființei păcătoase: obligația morală de a recurge la mijloace imperfecte de luptă împotriva răului, pentru că noi înșine, prin căderea în păcat, ne-am transferat în zona inferioară a existenței, unde nu există mijloace mai bune de dezrădăcinare a răului.

Sistemul eticii elaborat de mine se vrea creștin. Or, creștinismul, spun unii, propovăduiește iertarea dușmanilor și răufăcătorilor noștri. În replică la această observație trebuie amintit că propovăduirea iertării nu exclude pedeapsa: trebuie să ne eliberăm de reacția egoistă de răzbunare față de un copil obraznic sau de un criminal primejdios, dar pedepsirea rămîne necesară și în numele dreptății, și pentru îndreptarea răufăcătorilor, și pentru apărarea celor ce suferă din cauza lor.

În încheiere țin să reamintesc că sensul exact al înrîuririi asupra celui vinovat poate fi desemnat prin termenul de „pedeapsă“ doar în măsura în care aceasta are caracter de răsplată; toate celelalte aspecte sau modalități de influențare a vinovatului cad sub incidența altor termeni, de pildă, sub incidența noțiunii de educație, de vindecare etc. Prin urmare, filozofii care nu acordă pedepsei semnificația de răsplată voiesc, strict vorbind, fie să elimine definitiv pedeapsa, considerînd-o lipsită de justificare morală, fie chiar să demonstreze că pedeapsa în sens de răsplată nici nu e prevăzută în alcătuirea lumii noastre. În majoritatea cazurilor, motivația psihologică a unui asemenea punct de vedere greșit ține,

se pare, de vanitatea disimulată, care nu tolerează ideea pedepsei ca răsplată.

4. „PEDEPSELE LUI DUMNEZEU“

După cum s-a clarificat mai sus, toate speciile de rău — maladie, moarte, catastrofe naturale — reprezintă o pedeapsă naturală pentru răul moral numit egolatrie: ele apar ca urmare a disocierilor şi înfruntărilor, inerente sferei noastre de existenţă. Fiind însă expresii ale structurii generale, proprii naturii noastre, corupte de păcat, de multe ori aceste nenorociri nu au nici o legătură directă cu faptele noastre; noi suferim din cauza lor, dar nu le privim, de regulă, ca pe o pedeapsă pentru diversele noastre acţiuni malefice.

În rîndurile creştinilor este însă răspîndită convingerea după care Providenţa contribuie adesea la o înlănţuire a împrejurărilor de aşa natură încît catastrofele naturale să servească drept pedeapsă şi pentru anumite fapte singulare reprobabile şi să-l determine pe răufăcător să-şi revizuiască viaţa şi să-şi recunoască vina. (Despre faptul că un concurs de împrejurări care pare la prima vedere absolut accidental, dar în realitate este determinat de agenţii supremi ce asigură unitatea lumii, vezi cartea mea, *Lumea ca un tot organic*.)

Predicatorii creştini supralicitează o asemenea interpretare a calamităţilor naturale, deşi însuşi Isus Hristos a spus că nu orice nenorocire poate fi tîlcuită (Luca, 13).

Remarcabil este faptul că nu rareori cei mai înveteraţi egoişti şi răufăcători duc o viaţă relativ prosperă şi nu li se întîmplă nici un fel de nenorociri extraordinare. Un porc jubilînd triumfător este o privelişte respingătoare, dar nu şi rar întîlnită în sfera noastră de existenţă. De aici tentaţia de a contesta Providenţa şi de a crede că lumea este lipsită de sens, fiindcă se află la cheremul întîmplării. Înţelepciunea populară, în schimb, îşi păstrează credinţa în Providenţă, cum rezultă şi din zicala „Dumnezeu ştie adevărul dar nu se grăbeşte să-l spună“.

La întrebarea de ce judecata lui Dumnezeu pare adesea retardată este greu de răspuns, deoarece căile Domnului sînt necunoscute. Putem doar presupune că la nemulţumirea generală de viaţă, divers gradată, care ne însoţeşte în mod firesc toate activităţile din

pricina imperfecțiunii noastre morale, Judecata Domnului adaugă anumite sancțiuni speciale numai în cazurile în care răufăcătorul este suficient de matur ca să-i audă glasul: „Eu pe cîți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc“ (Apoc. 3, 19). Boetius[23] afirmă că un răufăcător nepedepsit este mai nenorocit decît unul pedepsit: într-adevăr, pedeapsa este un mijloc de satisfacere a exigențelor dreptății și un instrument de îndreptare; în consecință, întîrzierea acesteia nu face decît să înrăutățească situația. Mai ales atunci cînd un răufăcător, lăsat de Dumnezeu, începe să prospere, apare bănuiala că se bucură de protecția unei forțe obscure care inspiră repulsie oamenilor buni. Din contra, atunci cînd omul alege calea binelui, destinul lui se construiește prin punerea la încercări tot mai sofisticate și în situații în care nici un pas greșit nu poate fi ascuns. Marilor scriitori le sînt cunoscute aceste căi tainice ale Domnului. V. Hugo le-a dezvăluit prin destinul lui Jean Valjean. Fost ocnaș, Jean Valjean și-a cîștigat, sub pseudonimul Madelaine, o poziție socială excepțională prin rolul activ jucat în industria locală și prin actele sale de caritate. Într-o bună zi, el este pus în situația de a-și folosi puterea și îndemînarea fizică în prezența inspectorului Javert, care vădise virtuți asemănătoare în încercarea de a-l salva pe cărăușul prins între roțile unui vehicul încărcat. Madelaine își îndeplinește datoria, expunîndu-se astfel bănuielilor lui Javert, care din clipa aceea începe să-l urmărească. Între timp Madelaine află că într-un oraș învecinat cineva este luat drept Jean Valjean și, probabil, va fi osîndit la ocnă. Luînd hotărîrea să se prezinte la proces, el nu știe încă ce va face, dar în noaptea aceea distruge toate relicvele trecutului său, atît de dragi: azvîrle în foc zdrențele sale de ocnaș, topește sfeșnicele dăruite de episcop. Distrugerea suspectă a urmelor îi produce un sentiment de rușine, el începe să semene cu un om care ascultă „ceva îngrozitor“. Se prezintă la proces, îl salvează pe omul nevinovat, dezvăluindu-și trecutul și ajunge iarăși la ocnă. Urmează o evadare, după care Jean Valjean își dedică viața creșterii micuței orfane Cosette. Pe măsură ce fetița creștea iar Jean Valjean devenea mai bătrîn, atașamentul lui față de Cosette rămîne singura mîngîiere și unicul sens al vieții lui. Dragostea care se înfiripă între Cosette și Marius

---

[23] Boetius (480–524) — filozof roman, comentator și traducător al operei Stagiritului. Autor al lucrării *Consolare filozofică. (N. t.)*

îl amenință însă cu pierderea a ceea ce adora. În pofida acestui fapt, Jean Valjean îl salvează pe Marius în timpul revoluției, riscîndu-și viața, și o mărită pe Cosette cu el. De asemenea, îl scapă de furia revoluționarilor pe Javert. Refuzînd să se bucure de „respect prin fraudă" în familia lui Cosette, Jean Valjean își dezvăluie trecutul de ocnaș evadat. Suportă cu resemnare aversiunea pe care i-o stîrnește lui Marius. Acesta, fără să știe că i-a salvat viața, îl gonește din casă. Nu se plînge nici de nepăsarea Cosettei, care nu face nimic să-l readucă acasă pe cel care îi fusese mai mult decît tată. Doar cîteva ceasuri înaintea morții lui Jean Valjean, părăsit de toți, Marius și Cosette află întîmplător cît de mult îi datorau și descoperă că a fost un „sfînt", un „erou".

Clemența lui Dumnezeu nu este un exces de toleranță: ea se corelează cu dreptatea cea mai strictă, și nimeni dintre noi nu va ieși din temnița ființelor căzute în păcat pînă nu va „fi dat cel de pe urmă ban" (Matei, 5, 26). Dreptatea recompensatorie relevă un aspect al lui Dumnezeu, redat prin expresia „focul mistuitor". Îl imaginăm, antropomorfic, ca pe o ființă cu chip amenințător, care pedepsește fără cruțare orice delict. În realitate însă este exclus ca Însuși Dumnezeu să ridice împotriva noastră mîna Lui dreaptă. În ipostaza de Bine absolut, El pur și simplu nu se implică în nici un fel de rău. Din cauza răutății noastre sîntem părăsiți de Dumnezeu, ceea ce antrenează inevitabil un lung cortegiu de distrugeri și suferințe cîtă vreme întunericul nu va fi izgonit din adîncul inimii noastre pentru a aduce aici lumina lui Dumnezeu.

5. RĂSPLATA IMANENTĂ

Din punct de vedere moral, conținutul însuși al faptei bune este demn de existență, ceva ce se justifică prin sine și, ca simptom al valorii lui înalte, este realizat de către subiect cu un sentiment de profundă satisfacție. Sentimentul asociat nu unor fapte disperate, ci întregii structuri morale a ființei bune din fire constituie o fericire; aceasta culminează cu beatitudinea. „Numai omul bun este fericit" — spune Scheler. Asta nu exclude însă faptul că tocmai fericirea constituie rădăcina și *sursa* oricărei bunăvoințe și acțiuni, ea nefiind, din principiu, finalitatea sau obiectivul propus deliberat. *Numai cel fericit săvîrșește fapte bune*. Așadar, fericirea nu este

nicidecum un mijloc de obținere a stării de beatitudine. Fericirea constituie *rădăcina și sursa* virtuții, dar o sursă care este, ea însăși, *consecința* esenței morale pozitive a persoanei. Altfel spus, fericirea și esența morală a individului sînt două aspecte indisolubil legate de aceleași realități valoroase în planul obiectiv și pe care le percepem ca fericire în plan subiectiv: realitatea demnă din punct de vedere moral este o realitate a fericirii, și invers, realitatea fericirii este demnă din punct de vedere moral. Cine încearcă sentimentul „bucuriei de Dumnezeu" nu poate fi un om rău.

„O faptă bună" — continuă Scheler — „îi poate aduce binefăcătorului tot felul de daune, îl poate pune în situații defavorabile, dar neplăcerea care rezultă din acea faptă nu va atinge niciodată *intensitatea* pe care o are plăcerea faptei bune *însăși*, mai ales plăcerea, chiar mai profundă, care constituie sursa faptei bune (adică bunătatea interioară a persoanei) — plăcere pe care n-o pot anula neplăcerile, oricît de mari, din straturile periferice." Nici o recompensă pentru binele moral nu poate constitui, în esența sa, o sursă de fericire atît de profundă precum *însăși fericirea* care însoțește voința bună și îi servește drept izvor; la fel, nici un rău pricinuit de pedeapsă nu poate aduce o suferință egală în profunzime cu sentimentul propriei nenorociri generatoare de faptă rea și cu sentimentul de insatisfacție care o acompaniază.

Scheler a demonstrat convingător suprapunerea stării de beatitudine cu moralitatea firii bune a omului și a explicat de ce nu este de acord ca fericirea și nenorocirea să fie socotite drept „sancțiuni" ale legii morale. El are dreptate spunînd că aici nu poate fi vorba de confirmarea exterioară a binelui; dacă însă ținem cont de faptul că binele se afirmă prin propria sa îndreptățire fericită, și că se destramă în disperarea răului, îi vom înțelege și pe cei ce promovează noțiunea de sancțiune imanentă nemijlocită (vezi mai sus, § 2).

Ideea conform căreia comportarea bună din punct de vedere moral se corelează cu cea mai profundă satisfacție este contrazisă de o mulțime de fapte din viața cotidiană. Într-adevăr, un lung șir de ani din viața multor oameni se reduce cu precădere la îndeplinirea datoriei, resimțită ca o povară, ca ceva deprimant și plictisitor (de pildă, atunci cînd cineva, sacrificîndu-și aproape în întregime viața pentru un membru al familiei grav bolnav, se alege cu o existență searbădă). Asemenea fapte nu contrazic însă teoria

asupra unității dintre fericire și comportamentul bun; ele demonstrează doar imperfecțiunea formei în care se înfăptuiește binele. Într-adevăr, dacă îndeplinirea datoriei are un efect deprimant și duce la sărăcirea vieții, asta înseamnă că acea îndeplinire este determinată nu atît de iubirea față de cel ce suferă, cît de teama oprobriului din partea opiniei publice sau de frica de eventualele pedepse de după moarte ori de alte motive similare; mai poate semnifica, de asemenea, lenea, lipsa de ingeniozitate, incapacitatea de a introduce un element creator în nimicurile vieții — în genere, defecte legate de imperfecțiunea morală a persoanei. Cu fiecare îndreptare a acestor deficiențe sporește consistența și coerența comportamentului, astfel încît îndeplinirea datoriei, resimțită înainte ca o povară, să se poată transforma într-o viață plină de lumină și de bucurie.

După cum reiese din distincția făcută de Platon între plăcere și fericire, filozofia antică ajunsese la înțelegerea faptului că satisfacția spirituală este mai presus de plăcerile exterioare. În „Apologia" sa, după ce află de condamnarea la moarte, Socrate spune: „Trebuie socotit valabil faptul că pentru un om prea drept răul nu există nici în viață și nici în moarte." În filozofia greacă este exprimată chiar ideea potrivit căreia un om drept rămîne fericit chiar dacă va fi fost supus la cazne și lipsit de orice plăcere. Obiecția la adresa suficienței din partea virtuții Aristotel o formulează astfel: „...omul fericit are nevoie, pe lîngă celelalte, și de bunuri ale corpului, și de bunuri exterioare, și de bunuri datorate hazardului, pentru ca activitatea lui să nu fie stînjenită sub acest aspect. Cît despre cei ce pretind că un om supus torturii de a fi tras pe roată sau copleșit de mari nenorociri este fericit dacă e un om virtuos, ei nu fac decît să debiteze, cu sau fără voie, un nonsens".[24]

Reflecția lui Socrate cu privire la invulnerabilitatea omului drept în raport cu răul și chiar teza referitoare la imposibilitatea distrugerii fericirii prin supliciu conțin în sine un adevăr absolut, dar premisele lui metafizice au rămas necunoscute filozofilor greci. De aceea, nu trebuie să ne mire faptul că Aristotel, în teoria sa despre fericire, îmbina în mod eclectic virtutea cu bunurile exterioare. Numai în contextul doctrinei asupra desăvîrșirii absolute a

---

[24] Aristotel, *Etica nicomahică*, Ed. Științifică și Enciclopedică., 1988, p.180. (*N. t.*)

celor ce aparțin Împărăției Domnului și asupra structurii lor ontologice specifice se poate ține seama, fără a cădea în eclectism, de importanța pentru fericire a prezenței unor bunuri ca sănătatea, avuția etc., și a absenței unor calamități cum ar fi, de pildă, supliciul. Cîtă vreme omul va continua să aparțină sferei noastre de existență, el nu va atinge, probabil, perfecțiunea morală absolută, incompletitudinea bunătății lui răsfrîngîndu-se chiar asupra corporalității sale materiale exterioare, care îl face vulnerabil din punct de vedere fizic și dependent de bunăstarea exterioară. Plenitudinea absolută a binelui este însoțită de transfigurarea corpului și de îndumnezeirea prin har care îl înalță pe om în Împărăția lui Dumnezeu, unde nu mai există nici un fel de rău derivat.

Se întîmplă și aici, pe pămînt, ca omul, suferind o degradare fizică extremă, să se simtă fericit: lucrul este posibil fie în condițiile desprinderii de trup în urma unei nevroze, și în acest caz sentimentul de fericire este trecător, fie cu puțin timp înainte de moarte, cînd omul se leapădă de trupul rudimentar și trece în lumea supremă. Numai în Împărăția lui Dumnezeu este realizată perfecțiunea absolută a binelui moral care reprezintă, totodată, plenitudinea absolută a existenței demne prin ea însăși și de aceea fericită în mod constant.

6. EUDEMONISMUL ȘI ETICA TEONOMĂ CREȘTINĂ

Teoria expusă mai sus conform căreia chinurile iadului și deliciile paradisului constituie o determinare intrinsecă a celei mai rele și, respectiv, a celei mai bune lumi ne îndreptățește să facem o apreciere finală a eudemonismului. În calitatea sa de doctrină a fericirii ca scop final care transformă în *mijloc* al realizării sale tot ce rămîne din conținutul lumii și al tuturor faptelor, eudemonismul este fals și superficial. Considerat însă ca o convingere potrivit căreia comportamentul corect, bazat pe dragostea dezinteresată față de valorile absolute și deci mai întîi pe iubirea față de Dumnezeu și față de toate ființele individuale personificate, este însoțit în mod necesar de formele superioare ale satisfacției, filonul eudemonistic este prezent în cadrul eticii teonome creștine a iubirii. Totuși trebuie reținut faptul că fericirea desăvîrșită despre care este vorba se deosebește radical de *eudemonia* vizată de filozofii antici: creștinismul condiționează fericirea *transcendentă* din

Împărăția lui Dumnezeu de *transfigurarea* sufletului și a trupului. Sfîntul Ioan Casian[25] distinge trei moduri de comportament: 1) comportamentul sclavilor aflați sub imperiul fricii de pedeapsă; 2) comportamentul mercenarilor călăuziți de dorința recompensei, a fericirii; 3) comportamentul fiilor omului, călăuziți de iubire pentru binele ca atare (*Filocalia*, vol. II, Sf. Ioan Casian, II).

Convingerea după care comportamentul cu adevărat desăvîrșit nu este ghidat de teama de pedeapsă sau de calculul recompensei este larg răspîndită la toate popoarele. În *Cronica sfîntului Ludovic*, scrisă în secolul al XIII-lea, Joinville[26] povestește că într-o zi, pe o străduță din Damasc, trecea o sarazină bătrînă, ducînd în mîna dreaptă cărbune încins, iar în stînga un vas cu apă. Întrebată „la ce-ți trebuie toate astea?“, bătrîna a răspuns că ar vrea să ardă paradisul și să stingă focul iadului pentru ca oamenii să făptuiască binele numai din iubirea pentru Dumnezeu și nu din frica de iad sau din speranța într-o fericire paradisiacă.

În predicile creștine și în cărțile de îndrumare destinate poporului se pune adesea în prim-plan ideea fericirii sau chiar a intimidării cu pedepse. Această morală a sclavilor și mercenarilor are semnificația unui demers pedagogic. La întrebarea mai tranșantă dacă trebuie să ne supunem voinței lui Dumnezeu din interes, numai din teama că vom fi pedepsiți, din dorința de fericire și nu din iubire pentru Dumnezeu ca atare, toți gînditorii creștini de seamă răspund în spiritul eticii iubirii dezinteresate ca formă supremă de comportament. Nu rareori însă, această idee se formulează confuz datorită relației firești între binele desăvîrșit și fericire, ceea ce dă naștere la o serie de neînțelegeri. Astfel, O. Willmann vorbește de un eudemonism creștin în sensul că realizarea binelui de dragul binelui se suprapune cu realizarea binelui de dragul fericirii, ambele acțiuni avînd aceeași semnificație — de a face binele de dragul lui Dumnezeu, în sînul căruia binele și fericirea coincid. Etica iubirii este clar exprimată mai ales de misticii creștini.

În Epistola I către corinteni, Apostolul Pavel spune: „Dacă m-am luptat ca om cu fiarele din Efes, care îmi este folosul? Dacă morții nu înviază, să bem și să mîncăm, căci mîine vom muri“

[25] Sf. Ioan Casian (365–435) — părinte al monahismului răsăritean. (*N. t.*)
[26] Joinville (Jean, sire de) (1224–1317) — cronicar francez. (*N. t.*)

(15, 32). La prima vedere s-ar părea că Apostolul este un adept al eudemonismului transcendent care recomandă săvîrșirea faptelor, avîndu-se în vedere că ele vor fi răsplătite în paradis. În realitate însă, cuvintele Apostolului au următorul sens: dacă nemurirea în plan individual este imposibilă, atunci nu există nici bine absolut și nu ne rămîne decît să ne umplem viața cu bunuri relative. Că tocmai în acest sens trebuie interpretate cuvintele Apostolului care închinase un imn înălțător iubirii, că trebuie să-l considerăm adept al eticii iubirii dezinteresate — aceasta reiese din următoarea lui declarație: „Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei, cei de un neam cu mine, după trup“ (Rom. 9, 3). Apostolul Pavel este gata oricînd să renunțe la binele suprem pentru interesul personal în favoarea împărtășirii din el a fraților săi, a celorlalți oameni.

În 1699 Biserica Catolică a condamnat cartea lui Fénelon[27] *Maximele sfinților* nu pentru ideile referitoare la iubirea dezinteresată pentru Dumnezeu, ci pentru considerațiile legate de chietismul doamnei Guyaune, care purtau în ele pericolul de a fi interpretate în spiritul doctrinei misticului spaniol Molinos[28], conform căreia sufletul supus voinței lui Dumnezeu nu mai trebuie să se îngrijească de mîntuire și să lupte împotriva poftelor trupești. Biserica propovăduiește grija pentru mîntuirea personală și speranța în veșnica fericire, dar ea nu consideră că aceste obiective ar fi singurul motiv de iubire pentru Dumnezeu.

Potrivit doctrinelor expuse, chinurile iadului și fericirea paradisiacă sînt fundamental imanente și nu date din afară. Existența malefică, nedemnă și dureroasă, atinge apogeul disperării în planul mustrărilor de conștiință; existența benefică, demnă și senină în sine, desăvîrșindu-se în Împărăția lui Dumnezeu, este totodată pătrunsă de fericire. Dar orice stare interioară se exteriorizează și interacționează cu întreaga lume. Aceste interacțiuni diferă considerabil între ele în funcție de gradul de diferențiere a conținutului intrinsec al ființelor, astfel încît se poate vorbi de existența a

[27] Fénelon-François de Salignac de la Mothe (1651–1715) — prelat și scriitor francez, cunoscut pentru activitatea sa apostolică. Autor al lucrărilor: *Dialogul morților*, *Aventurile lui Telemac* etc. (*N. t.*)

[28] Molinos-Miguel de (1628–1696) — teolog spaniol, condamnat de Inchiziție pentru ideile sale chietiste. (*N. t.*)

trei împărăţii — Împărăţia lui Dumnezeu (paradisul), împărăţia existenţei noastre psihomateriale şi împărăţia lui Satan (infernul). Aşadar, infernul există nu numai în sufletul păcătosului, ci şi în mediul înconjurător al acestuia; pe baza celor expuse mai sus, se poate vorbi chiar de focul gheenei şi deci de chinuri deopotrivă interne şi externe. La fel, Împărăţia lui Dumnezeu (paradisul) există în noi, în interiorul duhului fiinţei îndumnezeite, precum şi în mediul ei înconjurător ca un complex de interrelaţii care fac imposibilă moartea trupească şi conduc la plenitudinea creaţiei soborniceşti, la perfecţiunea frumuseţii proprii acestui domeniu de existenţă considerat ca totalitate. Prin urmare, fericirea paradisiacă este determinată nu numai de stările interioare ale fiinţei, ci şi de ambianţa ei. Atitudinea de sfidare faţă de reprezentările naive asupra infernului şi paradisului nu este justificată: pentru a le purifica de orice urmă de naivitate trebuie doar să le dezvoltăm şi să le precizăm.

Persoanelor care tratează cu dispreţ superstiţiile religioase ale poporului nu le-ar strica să arunce o privire în adîncul sufletului lor şi să descopere astfel motivele psihologice care i-au făcut să renunţe la credinţa sinceră. Lupta atît de frecventă în cadrul filozofiei actuale împotriva ideilor de datorie şi obligaţie, împotriva poruncilor lui Dumnezeu şi, implicit, împotriva ideii de sancţiune în dublul ei sens — ca pedeapsă şi ca recompensă — această luptă este dictată de trufie. Diavolul, bineînţeles, nu suportă gîndul că cineva ar putea îndrăzni să-i judece comportamentul: „Cum îşi permit să mă laude!?“ Pe de altă parte însă, el se simte ofensat cînd nu se acordă atenţia cuvenită actelor sale aparent caritabile. „Cum!? Eu am catadicsit să cobor la nivelul lor, iar ei nici măcar nu observă asta!“ Dimpotrivă, un om care nu mai este centrat pe propriul „eu“ şi se simte smerit în faţa măreţiei lui Dumnezeu şi în faţa Binelui Lui, găseşte cu totul firească ideea de obligaţie, de recompensă şi pedeapsă.

7. RECOMPENSA EXTERIOARĂ

În cadrul societăţii, imixtiunea în cursul firesc al evenimentelor, dictată de încălcarea legii morale, se face prin aplicarea pedepsei, iar în cazul respectării ei — prin acordarea unor recom-

pense exterioare. La un prim nivel, recompensa nu este decît o simplă laudă; ulterior, ea poate lua forme mai complexe prin acordarea de bunuri: cadouri, bani, semne de distincție, avansări în ierarhia socială etc.

Recompensele exterioare nu-i aduc omului o satisfacție interioară profundă. De aceea, recompensele exterioare pentru îndeplinirea oricărei datorii — de exemplu, a datoriilor de dădacă, de dascăl, de soldat, de medic etc. — nu echivalează cu binele făcut de cel recompensat și nu anulează sentimentul de gratitudine față de el. În practica pedagogică recompensele trebuie acordate cu prudență, și anume în așa fel încît să nu aibă urmări negative cum ar fi concentrarea interesului pentru plăceri superficiale, dezvoltarea vanității etc.

8. ISPITELE INIMII PE DRUMUL EI SPRE BINE

Cunoașterea exactă a motivelor profunde ale comportamentului și stabilirea măsurii în care principalele acțiuni ale omului sînt determinate de dragostea dezinteresată față de valorile absolute este extrem de dificilă nu numai pentru un spectator din afară, ci și pentru protagonistul însuși. În schimb, viața este parcă anume rînduită ca să pună inima omului la încercări și să-i dezvăluie ascunzișurile. Atunci cînd omul, dezaprobînd unele laturi ale comportamentului său, înaintează sensibil pe calea apropierii de bine, el se expune adesea la noi nenorociri, sau cel puțin tentații. Potrivit doctrinei ocultiștilor, în ridicarea sa la tărîmul mai înalt al binelui, omul are de înfruntat un „paznic al pragului" care îi inspiră teama de a merge mai departe. În *Cartea înțelepciunii lui Iisus fiul lui Sirah* (Eclesiastul) citim despre Preaînțelepciunea lui Dumnezeu: „Cine are încredere în ea are parte de ea și urmașii lui o moștenesc; că umblă cu el cu fața ascunsă și-l încearcă la început cu ispite și-l înfricoșează și-l strîmtorează și-l chinuiește cu învățătura sa, pînă ce va prinde încredere în el, și-l va ispiti întru îndreptările sale; și iarăși se va întoarce drept la el și-l va veseli și îi va descoperi lui cele mai ascunse ale sale" (4, 17–20).

Dezvăluirea totală a tainelor Preaînțelepciunii Domnului și lepădarea de ispite nu sînt, se pare, cu putință decît în Împărăția

Cerului, respectiv după îndumnezeire. În viața pămîntească urcarea treptelor superioare ale binelui este de regulă însoțită de intensificarea prigoanei și de înmulțirea năpastelor. E suficient să ne amintim de acuzațiile odioase aduse lui Seuse sau de povestea vieții sfîntului Serghei de Radonej, nevoit să părăsească temporar mînăstirea ctitorită de el, după ce a introdus o rînduială mai severă. „Și toți care voiesc să trăiască cucernic în Hristos Iisus" — spune Apostolul Pavel — „vor fi prigoniți. Iar oamenii răi și amăgitori vor merge spre tot mai rău, rătăcind pe alții și rătăciți fiind ei înșiși" (II Tim. 3, 12–13). Funcția soteriologică a acestor dificultăți ale vieții ni se va releva dacă ținem seama de faptul că sporirea perfecțiunii este acompaniată de primejdia amplificării trufiei. „Pentru mai mulți oameni este adeseori util să fie ispitiți și năpăstuiți ca să nu-i copleșească trufia și să nu facă abuz de bucurii exterioare" (*Imitatio Christi*, cartea I, Cap. XX).

Pe treptele intermediare ale binelui, bunăstarea obișnuită se obține, de asemenea, cel mai lesne prin adaptarea la nivelul comun de trai propriu momentului și mediului social date. Orice încercare de a se ridica deasupra rutinei vieții sociale îl pune pe om în situații grele care fac ca realizarea noilor forme ale binelui să fie nu numai dificilă dar și însoțită de primejdii, în locul binelui putînd apărea noi întruchipări ale răului. Tolstoi cunoștea acest adevăr încă de tînăr și l-a transpus artistic în nuvela *Dimineața unui moșier* (1852). Ceea ce nu l-a împiedicat să aleagă calea unei vieți insolite și să-și ducă crucea pînă la capăt. Invocarea vieții lui Tolstoi și a altor militanți ai binelui pur este suficientă pentru a demonstra inconsistența teoriilor naturaliste cu privire la viața morală.

Cine vrea să se elibereze de rutina vieții pentru a urma calea binelui trebuie să-și întărească voința și să cultive o atitudine curajoasă față de nenorocirile zilnice: calomnie, pierderea poziției sociale, sărăcie, moarte. Numai în astfel de împrejurări comportamentul omului se va putea identifica cu libera căutare a adevărului. „Totul trebuie să ți se supună" — spune Thomas a Kempis —; „trebuie să fii stăpînul și ziditorul faptelor tale, nu sclav, nici mercenar" (Cartea III, cap. 38).

Frica de moarte are un rost doar la începutul drumului, ulterior ea trebuie înăbușită pentru ca în fața lui Dumnezeu să te prezinți

descătușat de orice impulsuri și dispoziții egoiste. Eroismul creștin reclamă puritatea inimii în care curajul se îmbină cu smerenia. În caz contrar, atunci cînd curajul este alimentat de trufie, eliberarea de frică se obține mai ușor, dar se preschimbă în rău, căci ne poate îndruma spre ascetismul demonic. Nietzsche n-a înțeles că eroismul monahului creștin smerit cere o putere de spirit incomparabil mai mare decît curajul omului vanitos.

Capitolul IX

Înfruntarea răului

1. ZELUL LIPSIT DE RAȚIUNE

Sarcina dificilă a înfruntării răului a fost deseori comentată în capitolele anterioare ale cărții de față și va constitui obiectul de cercetare al cîtorva alte capitole care urmează. Aici va fi vorba doar de dificultățile majore ale luptei împotriva răului.

Apărarea binelui îmbracă uneori forma luptei înverșunate doar împotriva uneia dintre înfățișările răului ca și cum ea ar fi sursa tuturor nenorocirilor. Considerat în afara corelațiilor sale armonioase cu celelalte forme ale binelui, un bine parțial se denaturează și atrage după sine nenorociri mai mari decît cele împotriva cărora se deschisese lupta. Să analizăm cîteva exemple privind acest fenomen.

Alcoolismul este un viciu grav. A te lăsa cuprins de ură împotriva lui în așa măsură încît să decretezi legea prohibiției, cum s-a întîmplat în SUA, înseamnă să faci loc unui rău și mai mare: gangsterismul, apariția mai multor forme de escrocherie, consumul de înlocuitori extrem de nocivi etc.

Sacrificarea animalelor pentru consumul cărnii reprezintă un rău. Dar trecerea la un vegetarianism riguros constituie pentru multă lume, în condițiile vieții noastre, un rău și mai mare. Fiziologia nutriției este încă insuficient dezvoltată; agricultura și comerțul nu sînt adaptate pentru o campanie mai largă de înlocuire a produselor alimentare din carne prin cele vegetale. De aceea, în majoritatea cazurilor, vegetarienii nu-și pot asigura o hrană suficient de diversă și consistentă pentru a răspunde tuturor cerințelor organismului. De unde anumite fenomene regretabile, cum ar fi încetinirea proceselor psihice.

O preocupare obsedantă pentru eugenie, care nu ține cont de obiectivele și funcțiile suprabiologice ale omului, reprezintă un

rău. Bazată pe o viziune pur naturalistă, eugenia nu prețuiește decît sănătatea și forța omului mijlociu, fără să ia în considerație faptul că în condițiile vieții pămîntești epilepsia, ca și alte asemenea devieri de la normă, însoțește fatalmente fenomenul genialității. Departe de mine gîndul de a susține că orice geniu ar fi o ființă bolnavă din punct de vedere psihic și fizic. Am în vedere doar faptul că geniul se naște într-o familie care nu duce o viață mediu echilibrată, ceea ce favorizează apariția unor indivizi cu o sănătate zdruncinată și a unei fericite excepții — purtători ai unor forme originale de creație care îmbogățesc viața întregii omeniri. Dacă este așa, atunci dirijarea procreației pe baza teoriilor științifice moderne nu va duce decît la scăderea spiritualității omului și la producerea unei rase umane de mediocrități sănătoase sub raport biologic și banal „frumușele".

Războiul este un mare rău. Dar propovăduirea pacifismului necondiționat care îndeamnă la refuzul serviciului militar ar putea să conducă, acolo unde se bucură de succes, la deteriorarea statului și la o anarhie care dezorganizează totul și care este mai devastatoare decît orice conflict militar. Așadar, un pacifism abstract, care nu ține seama de condițiile concrete ale conjuncturii istorice complexe, este un rău și mai mare decît războiul.

Foarte mulți oameni își mobilizează în prezent toate forțele pentru a combate răul generat de exploatarea muncii de către capital în condițiile orînduirii capitaliste. Obsedați de această problemă, ei își pierd luciditatea, capacitatea de a o aborda în mod obiectiv, devin adepți fanatici ai socialismului sau comunismului integralist, refuzînd să înțeleagă că o problemă particulară privind apărarea muncii de exploatare poate fi soluționată, ca și toate celelalte probleme de ordin tehnic, în moduri diferite, și trebuie aleasă acea cale de atingere a scopului care să antreneze o cît mai mică distrugere a trecutului și deci un minimum de suferințe. Fanatismul revoluționarilor posedați a creat deja în Rusia o situație în care multe milioane de oameni au fost exterminați, alte milioane au rămas cu sufletul mutilat, iar exploatarea muncii de către stat a căpătat dimensiunile pe care nu le cunoștea statul bazat pe proprietatea privată. Mai mult: lichidarea progresivă a proprietății private a dus la pierderea unor libertăți fundamentale nu numai de partea foștilor proprietari ci și a muncitorilor; ele nu au fost înlocuite de motivația mai elevată a muncii pentru binele general. Destinul Rusiei postrevoluționare ne demonstrează astfel pe viu

că alegerea unei întruchipări a răului ca unica țintă a luptei revoluționare avînd un caracter de intervenție chirurgicală în viața organismului social generează exclusiv noi forme ale răului; mai mult, răul mai vechi, extirpat într-un loc, se reface aiurea, aidoma tumorii maligne.

În cadrul existenței universale dirijate de Providență, chiar și răul este astfel folosit încît printre consecințele lui să apară unele forme ale binelui — ceea ce dovedește că răul nu este niciodată absolut. Într-o societate bazată pe proprietatea privată, setea de profit conduce la dezvoltarea industriei și a comerțului; vanitatea și invidia care-l îndeamnă pe cutare savant să-și pună mintea la contribuție pentru descoperirea punctelor slabe din cercetările altor savanți conduc la descoperirea a noi adevăruri, la precizarea cunoștințelor etc. Dacă i se reprimă omului atașamentul față de proprietate fără ca el să-și însușească o motivație mai elevată a muncii; dacă savantului i se refuză vanitatea fără a se pune în locul ei prețuirea pentru sine a adevărului — atunci se iscă în sufletul omului un gol, o stare de lene, de apatie, urcarea cedînd locul coborîrii. De aceea nu ne miră faptul că Mandeville, în „Fabula despre albine" (1705–1714), dezvoltă ideea nelipsită de adevăr a utilității viciilor.

J. S. Eriugena[1] spune că viciile pot fi transformate în virtuți atunci cînd, de pildă, frica naște îngrijorarea că vei fi pedepsit pentru păcate și îndeamnă să te abții de la ele, sau cînd mîndria trezește dispreț față de slăbiciunile pămîntești.

Așa cum ridicarea unui turn a cărui înălțime este disproporționată în raport cu celelalte părți ale edificiului poate nărui întreaga construcție, la fel țintirea unei singure întruchipări a răului poate duce la accentuarea lui. Este cu neputință să înalți o latură a sufletului sau un aspect al orînduirii sociale pînă în pragul Împărăției Domnului, dacă celelalte laturi ale vieții continuă să rămînă în imperiul răului. Viața omului este un tot unitar și de aceea desăvîrșirea lui reclamă o educare armonioasă a tuturor forțelor binelui. Lupta împotriva răului trebuie să fie energică, angajînd toate resorturile sufletului; ea se poate desfășura într-o anumită succe-

---

[1] J. S. Eriugena (≈810–877) — filozof de origine irlandeză, adept al neoplatonismului. În lucrarea sa de bază *Divizarea naturii*, dominată de viziunea panteistă, distinge natura creată și natura increată (Dumnezeu). În secolul al XIII-lea ideile lui erau proscrise ca eretice. (*N. t.*)

siune, începînd cu varietățile mai simple ale răului de ordin senzual, cum ar fi lăcomia sau alcoolismul. Această luptă trebuie însă protejată permanent de excesele fanatismului care creează inevitabil situația în care dezrădăcinarea unui rău este însoțită de sporirea altui rău, motiv pentru care prima victorie se dovedește fragilă: de pildă, succesele dobîndite în lupta cu instinctele primare accentuează îngîmfarea celui care scapă din vedere totalitatea exigențelor binelui. Educarea multilaterală, armonioasă în spiritul binelui este un proces lent care necesită răbdare și o atitudine îngăduitoare față de slăbiciunile voinței umane.

Biserica înțelege că omul nu poate ajunge, dintr-un singur salt, în sfera Absolutului și de aceea a elaborat un sistem complex de demersuri menite să-i influențeze voința; în fazele inițiale ale acestei practici se recurge la amenințări cu pedepse, promisiuni de recompensă, permanenta punere la încercare a conștiinței în rugăciuni solitare sau pe timpul spovedaniei în fața preotului; în fazele avansate se mizează pe efectul frumuseții slujbei religioase, impregnată de simboluri semnificative care trezesc în om capacitatea intuiției mistice a lumii de dincolo, se trece la formarea atitudinii evlavioase față de tainele și măreția Domnului Dumnezeu și a sfinților Lui preacuvioși. În toate demersurile sale edificatoare Biserica se arată a fi o instituție educativă înțeleaptă, care nu violează individualitatea păstoriților săi, știind să le trezească dragostea pentru idealul desăvîrșirii absolute și voința liber asumată de a se ridica la înălțimea acestuia. Ea îi obligă pe slujitorii săi la cumpătare atunci cînd observă la ei că se amestecă autoritar în viața enoriașilor căutînd s-o îngrădească, așa cum procedase, de pildă, Savonarola.

Atitudinea îngăduitoare a Bisericii față de slăbiciunile omenești nu echivalează cu toleranța excesivă sau cu subestimarea idealului așa cum vrea să sugereze legenda „Marelui Inchizitor“, căreia, de regulă, i se atribuie semnificația de demascare a Bisericii romano-catolice. Demascare la care ar fi subscris Dostoievski însuși: i se reproșează scriitorului că s-ar fi aflat sub influența puterii lui Antihrist și că luînd în considerație parțial natura servilă a omului, dar manifestînd și dispreț față de ea, ar fi înlocuit idealul lui Hristos — iubirea plină de abnegație față de Dumnezeu — cu scopuri meschine vizînd jalnica bunăstare pămîntească. Nu este exclus ca Dostoievski să fi fost stăpînit, în crearea legendei respective, de o atitudine nedreaptă, tendențioasă față de Biserica cato-

lică, dar, atribuindu-l lui Ivan Karamazov, marele scriitor l-a prezentat în fapt drept o viziune a acestui ateu luminat care nu a înțeles spiritul Bisericii în genere, fie ea catolică sau ortodoxă. Este și interpretarea propusă de teologul Romano Guardini, care arată că Ivan Karamazov are ca reper idealul abstract al creștinismului, rupt de realitate, în timp ce Biserica este nevoită să rămînă aproape de realitățile concrete ale existenței și își propune ca scop formarea treptată în om a sentimentului de dragoste față de idealul transcendent al perfecțiunii absolute. Întocmai ca Ivan Karamazov, numeroși sectanți stăpîniți de dorința de a instaura numaidecît Împărăția Domnului pe pămînt aduc Bisericii critici neîndurătoare. După cum arată Ernest Troeltsch[2], ei încep cu propovăduirea reformei bisericești, apoi încearcă să instituie în mod forțat dreptatea și puritatea morală și, în final, după toate eșecurile, încearcă să organizeze mici comunități înstrăinate de lume.

În realitate, îngăduința Bisericii față de cei păcătoși nu înseamnă subestimarea idealului. Lucrul este evident dacă ținem seama de faptul că Biserica își proslăvește sfinții proeminenți și creează în sînul ei condițiile favorabile atingerii treptelor superioare ale stării monahale atît pentru călugării care duc o viață retrasă, cît și pentru cei care activează în lume. Prin aceasta, Biserica se deosebește de sectarism: ea este universală și, căutînd să rămînă liberă față de orice intoleranță, fanatism și precipitare, oferă adăpost celor ce apelează la ajutorul ei.

2. ÎMPOTRIVIREA VIOLENTĂ LA RĂU

Problema dificilă a împotrivirii la rău prin forța sancțiunilor de ordin fizic și psihic a mai fost enunțată în capitolul despre pedeapsă. Acum este necesar s-o abordăm pe larg, luînd în considerație toate cazurile de folosire a forței, cum ar fi războiul, răscoala, replica ofensivă la atacul unui tîlhar etc. Prin operele lui L. N. Tolstoi, literatura rusă a dăruit pledoaria cea mai strălucită și elocventă din punct de vedere artistic în favoarea ideii de neîmpotrivire violentă la rău în formula cea mai tranșantă. Dar în lite-

[2] Ernest Troeltsch (1865–1923) — teolog și filozof german, unul dintre fondatorii sociologiei religiei. Adversar al principiului istorismului. (*N. t.*)

ratura rusă găsim și contestarea totală a acestei idei false, precum și soluționarea justă a problemei privind utilizarea forței în combaterea răului. Am în vedere remarcabila lucrare a lui V. Soloviov *Trei dialoguri*, care prin profunzimea ideilor filozofice, prin ingeniozitatea și perfecțiunea ei artistică este comparabilă cu *Dialogurile* lui Platon, precum și cartea lui I. A. Ilyin[3], *Împotrivirea violentă la rău*, care conține o analiză detaliată a problemei și *formulări exacte*. În afară de problema utilizării forței în combaterea răului, Soloviov cercetează și chestiunea mai spinoasă privind răul satanic care se prezintă sub aparența binelui. Lectura acestui dialog genial este obligatorie pentru orice om instruit. Aici mă voi limita la expunerea principalelor idei cuprinse în lucrarea lui I. Ilyin.

Autorul stabilește o legătură între doctrina lui Tolstoi asupra neîmpotrivirii la rău și moralismul lui sentimental care neagă valorile spirituale superioare în totalitatea lor. Știința, în opinia lui Tolstoi, este un produs nefast al curiozității sterile, al vanității și înșelăciunii. Arta ar trebui limitată la rolul de mijloc al unei instruiri morale accesibile tuturor oamenilor. Dreptul și statul apar, în viziunea lui, ca oprimare organizată, menită să protejeze înclinații egoiste, răzbunătoare și vicioase. Patriotismul, iubirea de țară, este interpretat în cadrul doctrinei sale ca o „înclinație respingătoare și jalnică". În cazul agresiunii împotriva țării tale, Tolstoi socotește că trebuie satisfăcute pretențiile inamicului, pe care îl și compătimește pentru a nu se fi mulțumit cu propria sa avuție. Toate dogmele și ritualurile religiei, tot conținutul ei, cu excepția moralei, sînt calificate drept „superstiție primitivă idolatră". Așadar, moralismul excesiv al lui Tolstoi, care pustiește sufletul, duce, după părerea lui Ilyin, la nihilism religios. Autorul are dreptate spunînd că negarea valorilor spirituale coboară morala lui Tolstoi la nivelul „utilitarismului spiritual-nihilist", aidoma doctrinelor „oricărui materialism consecvent". Pentru susținerea afirmației sale el reproduce din Tolstoi următoarea formulă a sensului vieții: în luptă cu natura, spune Tolstoi, omul obține „deplina satisfacere a nevoilor naturii sale fizice și spirituale: a se hrăni, a se îmbrăca, a avea grijă de sine și de apropiații săi reprezintă satisfacerea nevoilor fizice; a face același lucru pentru alții reprezintă satisface-

---

[3] Ilyin I. A. (1882–1954) — filozof rus, reprezentant al neohegelianismului. (*N. t.*)

rea nevoii spirituale. Orice altă activitate a omului este legitimă numai atunci cînd urmărește satisfacerea acestei nevoi prioritare a omului, căci tocmai în satisfacerea ei rezidă întreaga viață a omului“[4].

Tolstoi califică utilizarea forței în combaterea răului, în toate cazurile, drept „violență“ și vede în ea încrederea omului de a suplini, prin sacrilegiu, voința divină, căci intruziunea în universul intim al celuilalt este doar de competența lui Dumnezeu. Astfel, după Ilyin, doctrina lui Tolstoi ajunge la următoarea aberație: „Atunci cînd un răufăcător îl ofensează pe un om cinstit sau pervertește sufletul unui copil, el se bucură de îngăduința lui Dumnezeu; cînd însă un om cinstit intenționează să-l abată pe răufăcător de la asemenea fapte, el încalcă voia lui Dumnezeu“ (I. A. Ilyin, *Împotrivirea violentă la rău* (*O soprotivlenii zlu siloiu*, Berlin, 1925).

Partea constructivă a cărții lui Ilyin debutează cu specificarea faptului că nu orice constrîngere poate fi calificată drept „violență“ deoarece cuvîntul însuși implică o apreciere negativă. Prin termenul de „violență“ trebuie să fie desemnată numai o constrîngere arbitrară și neîntemeiată, care izvorăște dintr-un suflet înrăit sau îndrumă spre rău. Pentru a preîntîmpina consecințele iremediabile ale greșelii sau patimii nefaste, omul bine intenționat este obligat să caute mai întîi resursele sufletești și spirituale capabile să asigure victoria binelui asupra răului. Dacă însă nu dispune de asemenea resurse, nu-i rămîne decît să apeleze la mijloace de constrîngere și reprimare fizică sau psihică. Dreptatea e de partea celui care îl împiedică pe drumețul distrat să cadă în prăpastie; a celui care smulge din mîna sinucigașului înverșunat sticluța cu otravă; a celui care lovește la timp mîna revoluționarului gata să tragă la țintă; a celui care în ultima clipă răpune pe incendiator; a celui care îi alungă din lăcașul sfînt pe profanatorii nerușinați; a celui care, cu arma în mînă, atacă pe soldații care violează o fetiță. „Împotrivirea violentă la rău e permisă nu atunci cînd este posibilă, ci atunci cînd devine *necesară*“ datorită lipsei altor mijloace de luptă; în acest caz, omul nu numai că are dreptul, dar este chiar *obligat* să acționeze astfel, ceea ce se poate solda chiar cu moartea fizică a răufăcătorului.

---

[4] L. N. Tolstoi, *O naznacenii nauki i iscusstva* (*Menirea științei și artei*). (*N. a.*)

Reiese oare de aici că scopul scuză mijloacele? Nicidecum. Răul generat de constrîngerea și reprimarea fizică nu se transformă în bine doar întrucît acest rău s-a dovedit a fi singurul mijloc disponibil pentru realizarea unui scop benefic. În astfel de cazuri, spune Ilyin, calea forței și a sabiei este o „cale obligatorie și în același timp *nedreaptă*". „Numai cei mai buni oameni sînt capabili să îndure această nedreptate fără a se lăsa contaminați de ea, să-i descopere și mențină măsura necesară, să nu uite de primejdia ei spirituală și să-i găsească un antidot de ordin personal și social." „În comparație cu guvernanții politici, monahii, savanții, artiștii și observatorii pasivi sînt oameni fericiți pentru că fac un lucru curat cu mîinile curate. În loc să profereze judecăți și critici severe la adresa politicianului și militarului, ei trebuie să aducă mulțumiri și să se roage pentru înțelepțirea și purificarea lor, fiindcă este necesar să înțeleagă faptul că mîinile lor sînt curate pentru a face un lucru curat numai datorită altora care au făcut, cu mîinile lor curate, un lucru necurat." „Dacă prin imaginea militarului vom reuni toate acțiunile coercitive ale statului, iar prin cea a monahului toate demersurile religioase de purificare, de rugăciuni și dreptate, atunci problema se rezolvă prin luarea în considerație a faptului că ei au nevoie unul de altul."

În opinia lui Ilyin și a altor gînditori care îi împărtășesc concepția, *tragedia morală a omului* rezidă în posibilitatea apariției unor situații care în mod fatal conduc la contradicții între un scop bun și un mijloc defectuos. Aici însă ar fi mai corect să vorbim nu de o condiție tragică, ci de o situație dramatică deoarece, potrivit viziunii creștine, nu există un impas absolut și pentru totdeauna: omul are posibilitatea de a ajunge în Împărăția Domnului, unde se rezolvă orice contradicție, se aplanează orice conflict. Cei care-i aparțin cultivă binele cu altfel de mijloace, care nu au nici o tangență cu răul. Ei nu cunosc munca de salahor, nu sînt nici măcar echipați pentru așa ceva. Totodată, fiind părtași la puterea divină de cunoaștere absolută, ei știu exact cînd și în ce scop cursul evenimentelor trebuie lăsat în voia forțelor imperfecte ale existenței noastre pămîntești. În schimb, noi, oamenii, aflîndu-ne în situația dramatică de a fi obligați să apărăm binele și neavînd la dispoziție decît mijloace nedrepte, sîntem pedepsiți pentru păcătoșenia noastră. Cel ce face parte din oastea *devotată lui Dumnezeu* simte nevoia pocăinței, chiar dacă va fi săvîrșit în război fapte de vitejie; pe el trebuie să-l mustre conștiința nu pentru că a

recurs la suprimarea fizică a răului, ci pentru că este vinovat şi el, în parte, de existenţa răului pe care sîntem constrînşi să-l înfruntăm cu mijloace violente.

3. TRUFIA ŞI LUPTA ÎMPOTRIVA LUI DUMNEZEU

Ultima treaptă a răului o reprezintă ura faţă de Binele Suprem al lui Dumnezeu şi lupta împotriva Lui. În capitolul „Natura satanică" a fost evidenţiat faptul că acest gen de rău nu poate fi primordial deoarece derivă din trufie. Pentru curmarea luptei împotriva lui Dumnezeu este necesar deci să ştim ce este trufia, cum poate fi ea identificată în noi şi la alţii, cum trebuie s-o înfruntăm.

Trufia este o egolatrie care nu recunoaşte superioritatea altor fiinţe, nu acceptă să se supună voinţei altuia sau chiar unei valori impersonale. Mîndria obişnuită îl antrenează în competiţie cu ceilalţi oameni fără să îndrăznească a se compara cu Dumnezeu. La nivelurile inferioare ea se învecinează cu îngîmfarea, cu aroganţa, aşadar cu acele vicii care-l fac pe om ridicol. La un om mai înzestrat şi cu o personalitate mai puternică, acestor vicii mărunte le ia locul vanitatea în stil mare. Fiinţa la care mîndria este dusă la limită se debarasează chiar şi de orgoliul care cere laudă şi recunoaştere din partea altuia; ea se mulţumeşte cu autorecunoaşterea.

Ambiţiile fiinţei orgolioase pot merge aşa de departe încît aceasta să refuze chiar ascendentul lui Dumnezeu asupra sa. De aici provin diversele teorii privitoare la autodepăşire, la glorificarea spiritului prometeic etc.

Omul care îşi dă seama de distanţa infinită dintre lumea creată şi Dumnezeu consideră ideea rivalităţii cu Dumnezeu drept derizorie şi absurdă. În realitate însă, asemenea predispoziţii şi aspiraţii se întîlnesc destul de des, mai ales printre oamenii care neagă existenţa lui Dumnezeu. Într-adevăr, incoerenţa logică şi emoţională a apologiei ateismului este adesea condiţionată de respingerea ideii de existenţă a unei fiinţe situate la o înălţime inaccesibilă omului. „Dacă zeii ar fi existat" — spune Nietzsche — „cum aş fi suportat gîndul că nu sînt un Dumnezeu? Deci zeii nu există!" Vulturul şi şarpele, aceste animale semeţe şi de o inteligenţă vicleană, sînt aleşi de el ca însoţitori.

Mai dificilă este situaţia în care se află acei oameni vanitoşi care nu-L pot nega pe Dumnezeu, căci experienţa lor spirituală le

revelează cu certitudine existența Lui, dar în același timp nu pot nici să accepte superioritatea Lui infinită în raport cu ei. Nu rareori acești oameni își găsesc remediul aderînd la concepția panteistă care le permite să declare cu mîndrie: „Nu sînt o creatură, ci epifania lui Dumnezeu Însuși." Strict vorbind, rugîndu-se la Dumnezeu, ei închină această rugăciune propriei lor persoane. Mai în glumă, mai în serios, Lessing afirmase undeva că nu este exclus ca el însuși să fie Ființa Supremă care, deocamdată, se află într-o stare de maximă comprimare.

Nu susțin, desigur, că orice panteist este un trufaș. Sufletul omenesc este complicat, problema esenței lui Dumnezeu și a atitudinii Lui față de lume este dificilă; viziunea logic invalidată pe care o numim panteism poate avea diverse motivații psihologice.

În fine, atitudinea cea mai profund distorsionată de trufie a omului față de Dumnezeu se manifestă prin competiția deschisă cu Dumnezeu și lupta împotriva Lui, însoțită de ură. V. Soloviov ne oferă o imagine impresionantă a acestui gen de rău în „Povestea despre Antihrist" și *Trei dialoguri*. Ura este totdeauna un sentiment infernal, dar mai ales atunci cînd îl are drept țintă pe Însuși Domnul Dumnezeu. Ea duce la alterarea sufletului, pe care Scheler o descrie cu claritate spunînd că ura provoacă supărare cînd persoana vizată se arată virtuoasă și bucurie cînd se constată că are vicii. „E un lucru al necuratului" — spune Efrem Sirul[5] — „să te ofenseze virtuțile celor care au reușit în viață."

Trufia este cu atît mai primejdioasă cu cît, ascunsă la nivelurile inferioare ale vieții spirituale, începe a se amplifica pe măsură ce omul înaintează pe treptele perfecțiunii spirituale. Nu numai oamenii laici care, datorită superiorității lor spirituale, ocupă poziții înalte în viața socială, dar chiar și misionarii creștini și sihaștrii cad pradă acestei patimi. Energiile alese ale spiritului eliberat de senzualism, în loc să fie utilizate pentru binele pur, servesc în acest caz afirmării de sine orgolioase. De aici se iscă, mai devreme sau mai tîrziu, un conflict cu voința lui Dumnezeu, iar dacă nici în fața Chipului Lui nu se simte smerită, ființa trufașă ia calea înfruntării cu El. Răsculat trufaș împotriva lui Dumnezeu, Lucifer era un înger dintre cei mai înzestrați cu har.

---

[5] Efrem Sirul (306–373) — predicator creștin, autor al unor lucrări de patristică. (*N. t.*)

Distorsiunile sufletești cauzate de trufie sînt înspăimîntătoare, fapt ce reclamă căutarea din timp a măsurilor menite s-o reprime în fașă. Condiția de bază a luptei cu patimile nefaste o constituie cunoașterea esenței lor și a ponderii răului pe care îl provoacă. În realitate însă, noi, oamenii, avem o reprezentare foarte superficială despre patimile sufletești și nu știm, atunci cînd le trăim, sau nu vrem să le identificăm, ori pur și simplu nu le percepem nici măcar în noi înșine. O mulțime infinită de acțiuni ale omului se produc din motive care nu depășesc zona subconștientului. Schimbul de păreri, formularea unor judecăți sau observații în cadrul unei discuții animate între cîteva persoane sînt călăuzite adeseori de vanitate, de orgoliu, de invidie și de alte simțăminte de acest gen dintre care multe rămîn absolut neconștientizate.

În unele manifestări ale vanității, setei de putere sau mîndriei de proporții uriașe mulți oameni văd ceva frumos, ceva ce ar ține mai degrabă de bine decît de rău. Răul supradimensionat nu li se mai pare rău. Așa, de pildă, există în literatură încercări de a demonstra că Iuda Iscarioteanul a trădat nu din slăbiciunea pentru „arginți“, ci mînat de patimi mult mai puternice. Orice presupoziție de acest fel este respinsă fără echivoc de către creștini; ei o interpretează drept încercare de a-l dezvinovăți pe Iuda, ceea ce denotă ignorarea răului imens, inerent marilor patimi sufletești. Sînt foarte semnificative, în acest sens, reflecțiile la care ne invită remarcabilul tratat al părintelui S. Bulgakov, intitulat *Iuda Iscarioteanul — Apostolul trădător*.

Bazîndu-se pe lucrarea profesorului Muretof *Iuda vînzătorul*, părintele S. Bulgakov emite o ipoteză referitoare la faptul că Iuda ar proveni dintr-o familie citadină, animată de un spirit religios-politic. El consideră că în iubirea față de Isus Hristos, Iuda a investit propriul său vis obsedant al unui Mesia care, ca rege pămîntean, ar elibera poporul izraelit, pe plan extern de înrobirea politică, iar pe plan intern de divizarea oamenilor în bogați și săraci. Bulgakov vede în Iuda un revoluționar care supralicitează latura materială a vieții și ne duce cu gîndul la ceva de felul unui „marxist bolșevic mesianic“, purtînd totodată „în tenebrele sufletului său șarpele trufiei și al slăbiciunii pentru bani“. Potrivit tîlcuirii lui, Iuda este prezent în Sfînta Evanghelie după Ioan ca un om cu suflet arid, aproape lipsit de capacitatea compătimirii pentru cineva anume (asemeni multor revoluționari), preocupat însă de ideea abstractă, impersonală a „grijii față de săraci“. Iubindu-L

pe Isus Hristos, el „vrea să-I deformeze Chipul, făcîndu-L să semene cu el“, vrea să-L determine, prin trădare, să facă uz de puterea Lui miraculoasă și să intre pe făgașul lui Mesia ca un împărat pămîntean. Trădîndu-L pe Hristos, el se înjosește pînă la primirea banilor, dar asta nu era decît „un paravan în spatele căruia se petrece tragedia titanismului“, căci s-a lăsat ispitit de diavol să lupte împotriva creștinismului și a lui Dumnezeu. Într-adevăr, toți ceilalți Apostoli păcătuiseră față de Isus Hristos, dar păcatele lor se datorau slăbiciunilor omenești, pe cînd Iuda s-a lăsat ispitit „de bunăvoie și dintr-o voință prost direcționată: el a păcătuit în fața iubirii înseși, dar nu din neputință ci din tăria nefastă care l-a împiedicat să deosebească invidia și cupiditatea de iubire“.

Se spune despre părintele Serghei că l-ar fi „byronizat“ pe Iuda. Este perfect adevărat, dar de aici nu rezultă că ar fi minimalizat răul cuibărit în sufletul lui Iuda. Nu trebuie să ne lăsăm seduși de frumusețea aparentă a titanismului și să nesocotim abisul răului care se ascunde sub învelișul ei. În opera lui Byron, care era el însuși victima ispitelor diavolești ale trufiei, frumusețea aparentă a personajelor și adevărata frumusețe a plăsmuirii lor artistice se împletesc într-un ghem greu de desfăcut; este și motivul influenței nefaste pe care a exercitat-o Byron asupra culturii europene. Imaginea concretă a lui Iuda din tratatul părintelui Serghei poartă, și ea, amprenta estetică a grandorii, dar în același timp implică demascarea răului profund înrădăcinat în acest personaj și ne învață să ne temem de păcatul satanic care tocmai din cauza grandorii sale se cuibărește în sufletul multor oameni supradotați în așa măsură încît ei nu-l observă și nu-l înfruntă. Ce-i drept, în tălmăcirea părintelui Bulgakov Iuda stîrnește milă, ceea ce constituie de fapt o dreaptă atitudine față de omul păcătos și față de păcatul lui: teama de păcat și mila de păcătos.

La întrebarea: ce este o inimă miloasă, Isaac Sirul a răspuns: „inima omului care se înflăcărează la gîndul oricărei creaturi — oameni, păsări, animale, demoni și oricare altă creatură“. Arătînd milă și „dușmanului însuși al adevărului“, el nu l-a ocolit, desigur, nici pe Iuda Iscarioteanul.

În lupta cu trufia nu este suficient să-i cunoaștem nocivitatea în cazul altora, mai trebuie să ne deprindem s-o observăm în noi înșine în manifestările ei cele mai neînsemnate, să-i surprindem slăbiciunile adiacente. Atunci cînd oamenii comunică între ei, con-

versînd, povestind vreo întîmplare, discutînd despre orice subiect, un număr impresionant de enunțuri și moduri de exprimare se datorează vanității și invidiei, aroganței și trufiei. Atent la motivația comportării acestor oameni, cel care îi ascultă se amuză: momentul de autocunoaștere, în care descoperă cu stupoare aceleași metehne în propria sa conduită, constituie un pas mare înainte pe calea mîntuirii. Pentru orice om cel mai greu lucru este să se debaraseze de spiritul nefast al rivalității în domeniul de activitate care constituie principalul conținut al vieții sale. Un savant recunoaște cu plăcere meritele și virtuțile poetului, artistului, omului de stat; un artist, un poet, un om de stat recunoaște fără efort meritele savantului. Este dificil însă pentru un poet să-l aprecieze pe confratele lui, mai ales dacă acesta îi este contemporan și conațional; este, de asemenea, dificil pentru un filozof să-l judece corect pe un alt filozof contemporan etc. E nevoie de o severă disciplină a spiritului și de o atitudine exigentă față de sine însuși pentru a menține o judecată dreaptă în astfel de aprecieri reciproce. Dar și această imparțialitate, obținută în cazul în care deficiențele depistate în creația altuia sînt reale dar nu ne fac să nu vedem și virtuțile ei, rămîne încă foarte departe de puritatea sufletească dacă vigilența noastră în fața defectelor este dictată de rivalitate.

După cum s-a mai spus, numeroasele victorii repurtate asupra patimilor primare pot da naștere la o prea mare siguranță de sine și suficiență care conduc la dezvoltarea excesivă a trufiei. O bună pavăză împotriva acestui flagel o poate constitui pătrunderea, prin toate fibrele ființei noastre, a înțelesului următorului adevăr absolut: binele desăvîrșit este armonios legat de întregul univers și de Dumnezeu; sarcina realizării lui este atît de grandioasă încît o ființă limitată n-o poate îndeplini dacă forțele sale nu se vor asocia cu puterea lui Dumnezeu. Celui care voiește sincer și nesilit de nimeni să înfrîngă răul și să făptuiască binele din pură iubire față de Dumnezeu, El îi acordă ajutorul Său binefăcător, cooperează cu el, întregindu-i astfel forțele slabe prin puterea Sa, întru facerea binelui adevărat. „Fără mine nu puteți face nimic" (Ioan, 15, 5). Ideea trufașă a autoispășirii este aberantă; orice recuperare a binelui trebuie raportată nu atît la omul însuși cît la Dumnezeu, ea trebuie să devină un motiv de proslăvire a lui Dumnezeu și nu de preamărire a sinelui propriu.

Este vorba de o stare de spirit creștină numită smerenie. Pătruns de ea prin toate fibrele sale, omul este protejat de pericolul ampli-

ficării trufiei, fiindcă fiecare succes al său îl face să se gîndească bucuros înainte de toate la Dumnezeu ca la izvorul binelui în general, și nu la propria mulțumire de sine; în caz de eșec, el nu se simte descurajat, fiind conștient de limitele puterilor sale.

Starețul Nicodim de la muntele Athos spunea: „Cu cît tristețea oamenilor care ajung să se prăbușească este mai dezolantă și mai întunecată cu atît se vede mai bine că prea mult și-au pus speranța în propriile forțe, prea puțin în puterea lui Dumnezeu: de aceea, tristețea lor nu poate fi risipită de nici o bucurie." El îl sfătuiește pe om să-și pună mai multă nădejde în Dumnezeu și să se lupte pînă la capăt cu „urîtele patimi netrebuincioase" fără a se lăsa însă pradă tristeții și lîncezelii, căci aceste stări țin de orgoliu (1, 4). „Primul lucru care trebuie făcut este să nu-ți spui: „Cum de am ajuns eu să pățesc așa ceva!" Este un semn de înfumurare. Dimpotrivă, fii smerit și, ridicînd ochii spre Dumnezeu, să spui cu toată simțirea: „Ce puteai, Doamne, să aștepți de la mine, om slab și rău?" Ar fi însă la fel de greșit să aruncăm vina pe neputința noastră și cu asta să ne liniștim. Starețul ținea să sublinieze că sursa primă a faptei rele o constituie voința liberă a omului. „Nici oamenii din preajma ta, nici împrejurările nu sînt de vină pentru păcatul tău. De vină e numai arbitrariul tău, și n-ai decît să-ți faci reproșuri", dar în așa fel încît „durerea ta adîncă și mîhnirea să fie stîrnite nu de propria ta înjosire prin păcătuire, ci de jignirea pe care ai adus-o prin asta lui Dumnezeu".

Învățăturile sihaștrilor creștini arată căile de vindecare a rănilor sufletești și a complexelor psihice descoperite de Freud. Numai că, spre deosebire de psihiatrul vienez, ele duc mai direct și mai simplu la scopul urmărit, fără scormoneala psihanalitică în suflet. Starețul Nicodim nu recomandă să ne fixăm steril pe propriul „eu", deoarece gîndurile și sentimentele referitoare la „eu" ca subiect al succesului sau eșecului poartă pecetea orgoliului și egolatriei; starețul îl învață pe om să depășească limitele „eului" său și să-și concentreze atenția asupra laturilor respingătoare ale patimii și asupra lui Dumnezeu ca ființă desăvîrșită care se simte ofensată de patimă.

Prin cultivarea smereniei creștine sufletul omului se vindecă radical, pentru că este înlăturată cauza primară a maladiei — orgoliul, trufia, vanitatea și, în genere, toate patimile legate de supralicitarea propriului „eu". Deprecierea ideii de smerenie, deseori întîlnită în zilele noastre, se datorează, înainte de toate, spi-

ritului prometeic al epocii, și nu în ultimul rînd neînțelegerii esenței smereniei, mai ales confundării acesteia cu complexul de inferioritate în forma lui de autoumilire.

Complexul de inferioritate implică sentimente, aspirații și reprezentări legate de teama obsedantă de a nu rămîne în urma celorlalți oameni, de a nu fi mai prejos decît ei într-o privință sau alta; acest complex îl constrînge pe individ la chinuitoarea operație de a se compara permanent cu ceilalți oameni. Putem distinge două tipuri de complexe: refularea și defularea. Primul complex îl îndeamnă pe om la negarea sau minimalizarea valorii altor oameni, și cînd are prilejul să cunoască activitatea rodnică a celor care îi trezesc spiritul de competiție, se angajează îndată și el în același gen de îndeletnicire ca să demonstreze că „nu este mai prejos decît ei". Cel care se defulează a pierdut deja speranța de a-i ajunge din urmă sau de a-i depăși pe alții, dar continuă neîncetat să se compare deznădăjduit cu ei; spre deosebire de refulat, omul defulat cade în cealaltă extremă, exagerînd atît virtuțile celorlalți, cît și propriile sale defecte; cu orice prilej vorbește în termeni negativi despre sine și nu are curajul să se apuce nici măcar de o treabă pe măsura forțelor și capacităților lui. La baza ambelor tipuri de complexe stau aceleași patimi: orgoliul, vanitatea, trufia.

Complexul deprimant de inferioritate constituie drama ascunsă a multor artiști și poeți, savanți, politicieni, a altor oameni din toate clasele și de toate rangurile. Adevărata smerenie se deosebește profund de acest complex al autoumilirii prin aceea că are ca sursă dragostea față de Dumnezeu și de binele absolut, deci un sentiment care îndeamnă să te compari nu cu ceilalți oameni, ci cu idealul binelui absolut, ceea ce te face să recunoști că ești departe de perfecțiune și incapabil s-o atingi cu propriile tale puteri, fără ajutorul binefăcător al lui Dumnezeu. Idealul perfecțiunii absolute conține și un sentiment de iubire față de orice întruchipare a binelui și orice gen de virtute a ființei, oricare ar fi ea. Pătruns de acest ideal, de conținutul lui, omul se eliberează de obsesia comparației cu alții și, prin urmare, de complexul de inferioritate.

Modurile amintite de înfrîngere a trufiei pot realiza, într-o măsură mai mare sau mai mică, țelul propus numai cu condiția ca omul însuși să se angajeze deschis în lupta cu defectele sale. Există însă oameni orgolioși, mai ales printre atei, care apreciază propria trufie drept virtute. Noi, oamenii, n-avem cum să le venim în ajutor altfel decît îndemnîndu-i să fie mai atenți la manifestările

trufiei pentru a-i identifica laturile negative. Dar nu trebuie să fim disperați și să credem că ne paște pe toți experiența teribilă a îndepărtării de Dumnezeu pe calea evoluției satanice. Sufletul omului este complicat, manifestările trufiei și ale împotrivirii față de Dumnezeu, ca și condițiile ce le generează sînt extrem de variate. Chiar și în sufletul unui orgolios, aflat la limita acestei împotriviri, pot sălășlui multe alte înclinații și sentimente, cum ar fi, bunăoară, o simpatie puternică față de cei vitregiți de soartă sau iubirea pentru cineva anume — sentimente care, intrînd în conflict cu mîndria, îi pot îmbuna sufletul și îl pot deprinde cu uitarea de sine. Trufia nu provine neapărat din supraevaluarea inițială a propriului „eu": sînt cazuri cînd ea derivă din atașamentul față de alte valori sau pornește de la ceva negativ. Un exemplu complex de trufie derivată și de confruntare cu Dumnezeu ni-l oferă drama sufletească a lui Nietzsche.

În copilărie Nietzsche era credincios, extrem de ascultător și nu suporta injuriile prietenilor săi. În articolul „Boala lui Nietzsche" Landsberg remarca înclinația lui constantă spre bunătate și compasiune împinse uneori pînă la un sentimentalism lacrimogen. Timiditatea, reveria nostalgică erau resorturile tainice ale sufletului său. În *Așa grăit-a Zarathustra*, unde recomanda îmbrîncirea celui gata să cadă, Nietzsche vorbește astfel despre adolescența sa: „Așa vorbea odinioară, în ore faste, puritatea mea: « Divine fi-vor pentru mine toate ființele » [...] O, sfinte fi-vor pentru mine toate zilele — așa vorbea odinioară înțelepciunea tinereții mele [...] Voi însă mi-ați furat pe urmă nopțile, dușmani ai mei, și le-ați vîndut pe insomnie și pe chin: vai, unde-a dispărut această voioasă înțelepciune? [...] Încredințat-ați milei mele cerșetorii cei mai insolenți; peste nerușinații incurabili silit-ați grija mea să se aplece. În felu-acesta mi-ați rănit virtuțile-n credința lor."[6] Spectacolul trivial al virtuții mimate și al slăbiciunilor inerente tuturor virtuților noastre pămîntene, întîlnirile cu imoralitatea nerușinată a oamenilor, înjosite de mediu, și totodată nemulțumirea provocată de propria sensibilitate care, aidoma oricărui lucru pămîntean, exprima înaltele calități ale spiritului într-o formă imperfectă, inadecvată, ba uneori chiar ridicolă — toate aceste împrejurări

---

[6] F. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 170–171. (*N. t.*)

puteau să facă loc în sufletul lui Nietzsche dorinței de a evada din lume și din universul lui sufletesc, dorinței de a căuta un refugiu în emfatica stilizare a trufiei, a voinței de a stăpîni, a cruzimii și necredinței. El singur întrevedea un asemenea substrat nu atît al renegării lui Dumnezeu, cît al respingerii reprezentărilor defectuoase asupra lui Dumnezeu, pe care în parte le crea singur, în parte le atribuia celorlalți oameni.

Bătrînul papă care îl întîlnește pe necredinciosul Zarathustra în munți și îi cere adăpost îi spune: „Cel care a iubit și a avut mai mult — acela a și pierdut mai mult."[7] În această conversație, Zarathustra îi reproșează lui Dumnezeu faptul că „Dacă ne înșală urechea noastră, de ce ne-a dat ureche care să ne-nșele? Prea multe a greșit olaru-acesta, lipsit de-nvățătură! Dar să se răzbune pe blide, oale și pe creaturi, devare — ce-i păreau greșite — acesta este un păcat chiar împotriva bunului gust. Destul, cu un atare Dumnezeu!" Auzindu-l vorbind așa, bătrînul papă îi spune: „O Zarathustra, tu ești mai evlavios decît te crezi, cu atare lipsă de credință. Un fel de Dumnezeu ascuns în tine te convertește la necredința-n Dumnezeu."[8] Zarathustra îi arată drumul spre peștera lui, spunînd că l-ar fi însoțit cu mare plăcere el singur, „căci *oamenii cucernici* îmi sînt dragi", dar se grăbește să ajungă acolo de unde se aude „un strigăt de durere" și vrea ca pe domeniul său „să n-aibă nimeni vreo neplăcere". „Îmi place să-i ajut pe cei nenorociți să se ridice și să se țină zdravăn pe picioare."[9] Tocmai prin aceste cuvinte se exprimă adevărata fire a lui Nietzsche, și nu prin rostiri grandilocvente referitoare la voința nemiloasă de putere. Landsberg afirmă că sensibilitatea excesivă, receptivitatea extraordinară față de suferința altuia erau inerente caracterului său, ceea ce confirmă, printre alții, și J. Burkchardt pe baza unui material faptic.

Cînd o boală cumplită i-a afectat creierul în așa măsură încît Nietzsche și-a pierdut abilitatea de a masca adîncurile sufletului său gingaș, capacitatea lui nativă de compasiune s-a manifestat furtunos și irezistibil: în ziua de 3 ianuarie 1889 este martorul unui spectacol zguduitor: un cal slăbănog zăcea prăbușit pe stradă în

[7] *Ibidem*, p. 324. (*N. t.*)
[8] *Ibidem*, p. 326. (*N. t.*)
[9] *Ibidem*, p. 327. (*N. t.*)

urma loviturilor stăpînului său; filozoful s-a apropiat de cal, l-a îmbrățișat cu lacrimi în ochi și a leșinat. De atunci înainte, copleșit de boala care avea să-l răpună în 1900, Nietzsche a manifestat blîndețe și resemnare, rareori avînd accese de mînie; el spunea: „Vreau, oameni buni, să vă dăruiesc timp frumos"; „ar fi vrut să sărute și îmbrățișeze pe toți trecătorii".

După cum se vede din exemplul lui Nietzsche, linia de demarcație între mîndrie ca efect secundar, lupta împotriva lui Dumnezeu și iubirea înflăcărată față de El, respectarea smerită a poruncilor Lui este extrem de labilă. Altfel stau lucrurile în cazul mîndriei ca trăsătură primordială a caracterului unei ființe înzestrate cu puteri deosebite. Răscolirea sufletului unei asemenea ființe centrate pe grandoarea propriului „eu" este o sarcină atît de dificilă, încît se poate presupune că există cazuri în care un om trufaș nu-și schimbă năravul, trece prin toate fazele evoluției satanice și este sortit pe vecie chinurilor iadului ca urmare firească a existenței îndepărtate de Dumnezeu și de binele adevărat. Libertatea de voință face posibilă o permanentă îndîrjire, dar tot ea creează condiția revenirii la bine din cea mai exasperantă decădere. Trebuie să admitem că Providența dispune de mijloacele necesare pentru a-l pune pe om într-o asemenea situație încît să sesizeze, pe baza propriei experiențe, măreția valorilor supreme și să le iubească, în mod liber, mai mult decît pe sine însuși.

Contemplarea frumosului, bucuria creației, legată de receptarea marilor valori și mai ales dragostea fie și numai pentru o făptură pot face minuni în privința transfigurării chiar și a celui mai trufaș om. Idei valoroase cu privire la importanța creației în înălțarea sufletului spre Împărăția Domnului sînt exprimate de Berdiaev în cartea sa *Menirea omului* (capitolul „Etica creației"); iar cu privire la contemplarea frumosului — în cartea lui Vîșeslavțev, *Etica erosului transfigurat*.

Diversitatea căilor de dezvoltare și a tipurilor de imperfecțiune este atît de mare încît nici nu putem lua drept regulă generală faptul că o ființă imperfectă datorită insuficientei iubiri pentru Dumnezeu atinge mai repede pragul Împărăției Domnului decît ființa care Îl urăște și deci s-a îndepărtat de El la o distanță infinit de mare. Marmeladov din *Crimă și pedeapsă* reprezintă un exemplu elocvent de păcătoșenie omenească, și nu satanică. Într-o zi, după

ce cheltuise pe băutură banii destinați hranei copilașilor săi, Marmeladov s-a întors acasă și a îngenuncheat în prag. Soția lui, Katerina Ivanovna, „îl apucă de păr și-l trase în odaie. Ca să-i cruțe efortul, Marmeladov se tîra smerit, în genunchi, după ea. « Asta îmi face plăcere! Nu mă doare, mă bu-cu-ră, stima-te domn » — striga el, în timp ce ea îl trăgea de păr, scuturîndu-l, ba îl și izbi cu capul de perete."[10] Ceva mai devreme, la cîrciumă, spusese că la Judecata de Apoi, Dumnezeu „cînd va fi isprăvit de judecat va grăi către noi: « Veniți și voi, bețivanilor, voi cei slabi de înger, veniți, voi, păcătoșilor. » Și va spune El: « Sînteți niște porci! Aveți chip de animale și apucături aidoma lor, dar veniți și voi în împărăția mea. »" La întrebarea „preaînțelepților" de ce face asta, Dumnezeu răspunde: „Îi primesc, v-o spun vouă, fiindcă nici unul din ei nu s-a crezut vrednic să fie primit."[11]

Marmeladov are dreptate în credința lui că un om smerit care știe să discearnă între bine și rău, dar care nu are o voință destul de puternică pentru a nu se lăsa pradă ispitelor trupești, nu va fi supus chinurilor iadului. El greșește însă atunci cînd crede că asemenea ființe slabe vor intra în Împărăția lui Dumnezeu printr-o acțiune exterioară, de felul deschiderii porților. Împărăția lui Dumnezeu nu este „încuiată", ea ne înconjoară din toate părțile, dar participarea noastră la ea este condiționată de acceptarea — printr-un act creator al voinței — binecuvîntatului ajutor pe care ni-l acordă Domnul Dumnezeu. Încordarea maximă a voinței precum și cultivarea ei complexă sînt necesare urcării pe această treaptă. Sînt și cazuri cînd un om trufaș care-l urăște pe Dumnezeu își sporește vigoarea prin suprimarea patimilor meschine; dacă experiența îi deschide ochii, este posibil ca ura aprinsă să cedeze locul iubirii tot atît de înflăcărate față de Dumnezeu, și dintr-o dată această ființă să ajungă mai aproape de pragul Împărăției decît nelegiuiții de rînd.

---

[10] F. M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, p. 34. (*N. t.*)
[11] *Ibidem*, p. 31. (*N. t.*)

Capitolul X

Iubirea

1. ESENȚA IUBIRII

În mod obișnuit, raportarea la o realitate axiologic pozitivă generează în noi sentimente pozitive de satisfacție, admirație, desfătare etc.; corelativ, este posibil să se nască și sentimentul de iubire ca o componentă emoțională a fenomenului cu același nume. În afară de sentiment, iubirea implică o atitudine activă față de valoarea pozitivă, respectiv năzuința de a o realiza sau însuși; de pildă, interpretarea ariei îndrăgite sau cel puțin dorința de a o asculta în interpretarea altuia. Cu aceasta nu am spus încă totul: latura esențială a iubirii constă în aceea că obiectul ei face parte integrantă din esența mea, devine, din punct de vedere ontologic, indestructibil legat de „eul" meu și de viața mea.

Prin urmare, iubirea este o relație ontologică între realitatea iubită și ființa care iubește, relație însoțită de trăiri emoțional-volitive specifice: apariția sentimentului de iubire echivalează cu o restructurare ontologică ireductibilă la trăirile psihice subiective. Iubirea nu are nimic surprinzător atunci cînd obiectul ei face parte din economia „eului" ca individ, cînd omul iubește, de pildă, propria sa capacitate de a fi spiritual, îndemînarea fizică sau activități de felul alimentației, sportului etc. Ea devine enigmatică, din perspectiva unei viziuni neorganice asupra lumii, atunci cînd obiectul ei se situează în afara individului: frumusețea naturii sau a operei de artă, științele, alți oameni ca, bunăoară, un prieten, logodnica etc., sau ființe de ordin superior cum ar fi poporul, omenirea, Dumnezeu. Acest gen de iubire dezinteresată poate fi înțeles numai pe baza viziunii organice asupra lumii, care respinge teza închiderii în sine a personalității: datorită unității ființiale abstracte, ea este capabilă să urce diferitele trepte ale unității ființiale concrete și să aibă acces la diversele ei modalități, participînd la

viața altuia ca la propria sa viață și transformînd-o în economia propriului său „eu". V. Stern numește introcepție o asemenea inserare a scopurilor altuia în economia intereselor propriului „eu": grație acestui proces, spune el, se produce o sinteză între autotelos și heterotelos, adică o sinteză a intereselor proprii și a intereselor altuia, însoțită de amplificarea „eului", de metamorfozarea acestuia în microcosmos[1].

Potențarea maximă a personalității are loc în Împărăția Domnului ai cărei locuitori nutresc o iubire desăvîrșită față de Dumnezeu, față de toate creaturile și toate valorile absolute; datorită acestui fapt, ei dobîndesc plenitudinea absolută a existenței și puterii nelimitate de creație. În împărăția noastră psihomaterială apropierea treptată de acest țel se realizează pe parcursul unei evoluții normale. Extinderea intereselor unui agent, respectiv creșterea numărului de obiecte îndrăgite, duce cu necesitate la unirea cu un ansamblu tot mai cuprinzător de alți agenți. În unele cazuri, unirea slujește doar drept mijloc de efectuare într-un efort conjugat a unor acțiuni vitale preferate. În alte cazuri, unirea este considerabil mai strînsă: ea devine *scop în sine*, deoarece agenții implicați se iubesc și aspiră la o cît mai unită viață în comun. Oricum, în ambele cazuri, unirea între agenți izvorăște din amplificarea sentimentului de iubire. Să reamintim cîteva dintre asocierile invocate mai sus, punîndu-le în ordinea creșterii complexității lor; asocierea electronilor, protonilor etc., care conduce la formarea atomului; apoi molecula, organismul plantei sau animalului; unirea bazată pe atracția sexuală, din care se naște familia; poporul, națiunea, statul, mai exact, acel sector unitar organic — Pămîntul — familiar nouă, oamenilor, în acea parte a lui care este compusă din societatea umană; urmează planeta sau corpul ceresc în genere; sistemul solar; în fine, unitatea între lumea întreagă și Dumnezeu care o conduce.

Multe din modurile de sporire a vieții, mai ales cele inferioare, sînt determinate de acea iubire care are doar un caracter de atracție inconștientă. Ținînd seama de acest fapt, se poate înțelege că atît combinația chimică, nutriția plantei sau animalului, cît și contactul sexual, participarea civică sau cultul religios sînt modalități ale iubirii extrem de variate.

---

[1] V. Stern, *Celoveceskaia licinosti (Personalitatea umană)*, 1, cap. III. (*N. a.*)

Pentru înțelegerea unei modalități a iubirii e nevoie să apelăm nu la o altă *formă* a acesteia, ci la conceptul ei *generic*, bazîndu-ne pe teoria generală a valorilor, pe caracterul deschis al personalității și luînd în calcul trăsăturile *specifice* ale valorii ce generează un sentiment de iubire ale cărei expresii necesită o explicație. Rezultă de aici cu claritate în ce anume constă greșeala școlii lui Freud. Ea a transformat libidoul într-un principiu general din care deduce genetic toate celelalte genuri de iubire omenească. În realitate, orice formă de iubire — față de logodnică și soție, față de propriii copii, față de părinți, frați și surori, față de șeful statului, față de Dumnezeu — are propria ei sursă autonomă, vizînd o valoare aparte care nu se confundă cu valorile înțelese ca obiect al atracției sexuale.

Desigur, toate genurile de iubire se aseamănă între ele, pentru că fiecăruia îi sînt inerente trăsăturile generice ale acesteia. Așa se face că în unele cazuri excepționale sînt posibile erori și denaturări care provin din transferul anumitor trăsături specifice de la un gen de iubire la celălalt; de pildă, unele trăsături ale libidoului își pot lăsa amprenta asupra relațiilor dintre copii și părinți, asupra trăirilor religioase etc. Toate aceste fenomene secundare, derivate se grefează artificial pe trăsăturile originare specifice ale dragostei fiului față de mamă, a fiicei față de tată, a omului religios față de Dumnezeu. Marile descoperiri ale lui Freud — însemnătatea traumelor sufletești în apariția nevrozelor, dezvăluirea diferitelor complexe, de pildă complexul Oedip, complexul de inferioritate etc. — și-ar fi sporit valoarea dacă nu ar fi fost corelate cu rolul exagerat de mare atribuit libidoului și cu tentativa de a explica toate genurile de iubire umană pe baza presupusei lor legături cu instinctul sexual.

Adevărul cuprins în teoriile lui Freud va fi epurat de erorile semnalate atunci cînd sistemul lui va suferi modificările cerute de concepția despre lume care consideră că dragostea este într-adevăr un factor fundamental al vieții universale, primordial în mai mare măsură însă decît libidoul și nicidecum reductibil la o înclinație fiziologică. Este și calea pe care a ales-o psihiatrul N. E. Osipov. El realizează o simbioză între teoria psihologică a lui Freud și metafizica personalistă elaborată de mine. „Semnificația empirică a cercetărilor lui Freud" — spune Osipov — „rămîne intactă dacă acestea vor fi axate nu pe înclinația fiziologică, ci pe Iubire în

accepțiunea ei de *eidos*, ca o valoare absolută. În universul nostru spațio-temporal Iubirea cunoaște diferite grade, începînd cu cel inferior de *identificare* (îmi plac merele și, în virtutea acestei plăceri, le mănînc și le distrug); iubirea se exprimă prin *voluptate* — legată sau nu de procreație — și prin *tandrețe*. În fine, Iubirea se exprimă prin stări specifice de *afinitate* care constituie forma ei superioară de manifestare la oameni. Iubirea în sens de *eidos* este întotdeauna accesibilă omului sub expresia ei de egolatrie, de narcisism; trebuie însă ca iubirea narcisistă să iradieze și alte forme de iubire. Absența unor asemenea iradieri, insuficiența sau absorbția lor constituie un rău."[2]

Din păcate, boala și apoi moartea (1934) l-au împiedicat pe N. E. Osipov să dezvolte nuanțat teoria sa asupra iubirii ca factor cosmic fundamental, care explică relațiile dintre oameni altfel decît o fac freudiștii înclinați spre pansexualism.

2. IUBIREA FAȚĂ DE PERSOANE

Viața în ansamblul ei este susținută de atașamentul față de valori. Genurile iubirii sînt extrem de diversificate, ca și modalitățile existenței valorice. Trebuie să distingem mai întîi între iubirea unor valori impersonale și iubirea față de o personalitate individuală. Aici ne vom ocupa de trăsăturile esențiale, inerente iubirii față de persoane.

Despre o conduită morală pozitivă se poate vorbi numai atunci cînd există un atașament dezinteresat față de valorile obiective. Împărăția lui Dumnezeu este constituită din domeniul valorilor absolute: numai personalitățile, respectiv Persoanele Sfintei Treimi și cei care aparțin Împărăției Domnului, pot fi, într-adevăr, creatorii și purtătorii plenitudinii absolute a existenței sau cel puțin purtătorii ideii individuale normative a cărei realizare face posibilă atingerea plenitudinii absolute a existenței. Personalitățile reprezintă atotcuprinzătoarele valori în sine absolute. Toate celelalte valori absolute, cum ar fi binele moral, frumusețea, adevărul, libertatea sînt doar valori parțiale: ele au sens numai ca aspecte ale vieții persoanei individualizate. Isus Hristos a exprimat întrea-

[2] N. E. Osipov, *Revoliuția i son (Revoluția și somnul)*, Praga, 1931. (*N. a.*)

ga esență a vieții desăvîrșite prin două porunci: „Iubește pe Dumnezeu mai mult decît pe tine însuți și pe aproapele tău ca pe tine însuți." În ambele porunci este vorba de dragoste personală, căci iubirea față de valorile impersonale parțiale se situează pe planul al doilea: ea nu poate fi desăvîrșită decît în raport cu iubirea față de persoane.

Iubirea unei persoane față de o altă persoană presupune acceptarea totală, pe plan sentimental și volitiv, a individualității celeilalte în așa măsură încît viața celui care iubește și viața celui iubit se contopesc într-un nou întreg. În caz de reciprocitate, unitatea ființială a celor două persoane încetează să fie abstractă: toate sentimentele și năzuințele unei persoane sînt împărtășite de cealaltă persoană și se înfăptuiesc într-un efort concertat la nivelul creației sobornicești. „Culmea iubirii se atinge prin unirea celor doi... — aceasta este teza, ilustrată de o imagine simbolică însoțită de textul explicativ corespunzător, pe care părintele P. Florenski o pune la baza lucrării sale *Stîlpul și afirmarea adevărului*. Este vorba, bineînțeles, de unitatea sufletească a două persoane și nu de identitatea lor, care ar duce la pierderea specificului individual al persoanei.

Ca unitate ființială concretă desăvîrșită a două sau mai multe persoane, iubirea se obține, desigur, numai în Împărăția lui Dumnezeu care este și Împărăția desăvîrșirii absolute. În lumea noastră psihomaterială iubirea interpersonală poate doar să se apropie, într-o măsură mai mare sau mai mică, de acest ideal, realizabil din cînd în cînd și numai în situații deosebite.

În Împărăția lui Dumnezeu, unitatea ființială concretă desăvîrșită reprezintă nu numai un ansamblu de trăiri psihice subiective, respectiv sentimente și aspirații comune ale cîtorva persoane, ci și *transfigurarea ontologică* a acestora. Într-adevăr, persoanele care se iubesc la modul desăvîrșit devin purtătoare nu doar ale ideii lor individuale normative, ci și ale aceleia care aparține persoanei iubite: se produce astfel o negație a însingurării, conjugarea forțelor lor creatoare, care le transformă parcă într-o nouă ființă, profund deosebită de fiecare persoană în parte, o ființă capabilă de acte creatoare atît de productive încît par miraculoase în comparație cu activitatea persoanei izolate.

Pentru a explica transfigurarea ontologică a celor ce se iubesc Florenski invocă cuvintele lui Isus Hristos: „[...] dacă doi dintre voi se vor învoi pe pămînt în privința unui lucru pe care îl vor

cere, se va da lor de către Tatăl Meu care este în ceruri. Că unde sînt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sînt și Eu în mijlocul lor" (Matei, 18, 19–20). Un acord perfect între două persoane, un acord în toate privințele din care rezultă deplina lor solidaritate, este într-adevăr posibil numai cu condiția eliberării de individualismul egoist și a supunerii celor două persoane care se iubesc la unica voință a lui Dumnezeu. O asemenea iubire desăvîrșită, spune Florenski, se identifică cu „înălțarea oamenilor către tainica zonă spirituală din preajma lui Hristos, cu împărtășirea de puterea Lui binefăcătoare"; această iubire „se preface într-o nouă esență spirituală, îi transformă pe cei doi într-o părticică din Trupul lui Hristos, întruchipare vie a Bisericii". De aici reiese limpede că iubirea față de o persoană constituie expresia supremă a vieții în general și a vieții morale în particular. „De aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de aș avea darul prorociei și tainele toate le-aș cunoaște și orice știință, și de aș avea atîta credință încît să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sînt. Și de aș împărți toată avuția mea și de aș da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește. Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mînie, nu gîndește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată. Cît despre prorociri — se vor desființa; darul limbilor va înceta; știința se va sfîrși; pentru că în parte cunoaștem și în parte prorocim. Dar cînd va veni ceea ce e desăvîrșit, atunci ceea ce este în parte se va desființa" (Pavel 1 Cor. 13, 1–10).

În lumea noastră psihomaterială dragostea nu este niciodată absolut desăvîrșită, nu atinge niciodată plenitudinea unității ființiale concrete: ne sînt accesibile însă anumite forme ale ei relativ evoluate, cărora le corespunde o transfigurare cel puțin parțială a ființei noastre; tot așa cum atributele iubirii din Împărăția lui Dumnezeu se manifestă într-o variantă diminuată și în realitatea pămînteană. Chiar și o iubire neîmpărtășită îl înnobilează pe cel ce iubește, care devine deopotrivă purtătorul vieții sale și al vieții altuia; de aceea și acest gen de iubire exercită o influență puternică asupra vieții celui iubit.

Individualitatea personalității nu poate fi exprimată prin nici o trăsătură bine determinată, prin nici o calitate. De aceea, în cazul unei adevărate iubiri nu se poate spune „pentru ce" îl iubim pe cutare om. Adeseori spunem că pe unul îl iubim pentru bunătatea lui, pe altul pentru inteligența lui pătrunzătoare sau pentru sensibilitatea morală. În astfel de cazuri, ori este vorba de iubirea față de valori întruchipate în calitățile amintite și nu față de o persoană, ori este vorba de iubirea față de o persoană, dar din dorința de a evidenția valoarea celui iubit invocăm o calitate complexă, marcînd întreaga lui individualitate. În acest caz, încercarea de a exprima în termeni abstracți motivul iubirii noastre nu-și atinge scopul. Nu este greu să iubești pe cineva pentru calitățile lui pozitive reale, dar o asemenea iubire nu încununează viața personală și nici nu reprezintă un merit deosebit de mare. Caracterul impersonal și superficial al iubirii de acest gen se relevă cu pregnanță atunci cînd la prima manifestare a unei însușiri negative în sentimentul de iubire față de persoana respectivă intervine o răceală. „Iubiți-ne pe noi, păcătoșii, căci pe cei virtuoși oricine îi poate iubi" — spune un proverb. Într-adevăr, dragostea individuală, personală îl vizează pe omul iubit în întregul lui, cu toate lipsurile sale, ba mai mult, cu cît aceste lipsuri sînt mai evidente, cu atît sentimentul de dragoste se accentuează, căpătînd un caracter de sacrificiu; ceea ce se întîlnește adesea în atitudinea părinților față de un copil bolnav fizic sau psihic sau atunci cînd, de pildă, o fată iubește pe cineva cu porniri criminale și se căsătorește cu el de dragul salvării și mîntuirii lui.

Nu este surprinzător faptul că dragostea îl angajează pe om în întregul său. Personalitatea care își realizează în Împărăția lui Dumnezeu ideea individuală normativă reprezintă o valoare individuală absolută, irepetabilă și nesubstituibilă. Dacă o personalitate se află într-o stare de cădere din Împărăția Domnului, viața ei este plină de imperfecțiuni, iar ideea sa se realizează în mod deformat. Chiar aflîndu-se în cădere, personalitatea nu-și pierde însă unicitatea; dincolo de imperfecțiuni se întrezărește valoarea ei singulară, irepetabilă; un ochi înzestrat cu agerime morală și estetică, capabil să surprindă în manieră artistică personalitatea în toată concretețea ei, poate descoperi în surîsul unui copil bolnav, în gestul unui risipitor sau duelist de genul lui Dolohov (din *Război și pace*) întreaga ei individualitate. De îndată personalitatea respec-

tivă este consacrată ca obiect al iubirii, viața ei unindu-se cu viața altuia în așa măsură încît lasă impresia unui tot unitar.

Un același tip de vizare a individualului ca întreg, abstracție făcînd de lipsurile lui, se regăsește și în dragostea față de personalitățile de ordin suprem, cum ar fi patria, națiunea, statul. Cel ce declară că își iubește patria pentru că are „legi bune" nu nutrește față de ea un sentiment autentic de dragoste.

A face loc în sufletul tău persoanei iubite cu toate defectele ei nu înseamnă a-i tolera defectele și pornirile rele. Scrutînd esența ideală a ființei iubite, adevărata dragoste găsește cele mai bune modalități de educare și de disciplinare a acesteia și mai ales este în stare să transmită altuia, molipsindu-l, propria sa dragoste pentru o mare valoare și activitate prin care aceasta se înfăptuiește sau se însușește.

Atunci cînd viciile ființei iubite sînt tolerate sau chiar susținute, este vorba, probabil, de adăugarea la dragostea adevărată a unui sentiment egoist și de apariția dorinței de *a-i fi pe plac* pentru a o cîștiga și mai mult. În cazul dragostei autentice, năzuința spre desăvîrșirea celui iubit este mai puternică decît teama de a ne pierde simpatia din cauza suferințelor pe care i le pricinuim prin tentativa de a-l disciplina, educa sau uneori chiar pedepsi. Într-o familie în care părinții își iubesc cu adevărat copiii, indignarea provocată de o faptă reprobabilă a copilului nu vizează nicidecum personalitatea acestuia, ci doar o trăsătură empirică rea, motiv pentru care o asemenea reacție nu are nimic de-a face cu insultarea sau cu înjosirea celui iubit.

Dragostea față de o persoană implică și compasiunea, dar numai ca moment subordonat: principala dorință generată de dragoste o constituie preocuparea ca ființa iubită să trăiască din plin și să-și dezvăluie toate forțele active. Acest conținut *pozitiv* este legat în mod necesar de momentul *negativ* al scutirii ființei iubite de suferințe prin depistarea cauzelor acestora sau prin înălțarea deasupra lor. Atare viziune pozitivă asupra dragostei este strîns legată de concepția creștină conform căreia viața individuală a persoanei reprezintă o valoare absolută. În lumina budismului, din contră, orice existență în lume este un rău și o sursă de suferințe: suprimarea lumii, dar mai ales a existenței personale, este ceea ce își propune să realizeze budismul. În contextul acestei viziuni, dragostea este redusă exclusiv la compasiune.

Unitatea fiinţială o dată realizată în Împărăţia Domnului, osmoza membrilor ei atinge o asemenea adîncime încît ceea ce aparţinea altuia devine totodată şi al meu. Graţie acestei introcepţii, adică a unităţii fiinţiale concrete, se depăşeşte diviziunea între „eu“ şi „non-eu“ fără ca libertatea şi autonomia personalităţii să fie ştirbite. După cum s-a mai spus, puterea de creativitate creşte, în acelaşi timp, în mod nelimitat datorită conjugării forţelor mai multor persoane. Este de remarcat că dragostea, chiar şi în sfera noastră de existenţă, sporeşte, e drept, într-o măsură mult mai mică, aptitudinile creative ale omului datorită forţei sale de transfigurare pe plan metafizic: intuind *eidosul* omului iubit, spune Hartmann, cel care iubeşte îl identifică cu propriul său *eidos*.

O imagine fermecătoare a acestei forţe a iubirii ne este oferită de Burnett în nuvela sa *Micul lord Fountleroy*, unde se povesteşte cum un copil care îl iubea pe bunicul său înfrînge trufia aristocratică a acestuia — trufie care îl îndepărtase de oameni — şi trezeşte în el o atitudine binevoitoare faţă de ei.

În Împărăţia lui Dumnezeu dragostea stabileşte între oameni o relaţie de aşa natură încît moartea fizică devine imposibilă. Deşi nu ne absolvă de distrugerea trupească, dragostea pămînteană este şi ea capabilă, datorită orientării spre „eul“ nostru veşnic, să trezească în noi conştiinţa nemuririi: „De-ar fi Carol la căpătîiul meu“ — spune bătrînul Moor din *Hoţii* lui Schiller — „aş fi viu chiar şi în moarte şi niciodată n-aş muri“ (II, 2).

Acolo unde este dragoste şi înţelegere, acolo creşte şi bogăţia vieţii; din contră, acolo unde este vrajbă şi mai ales ură — acolo are loc secătuirea vieţii, sleirea ei. Cel ce se află în compania adversarului nu va recita însufleţit o poezie; va adopta un ton de ţîrcovnic, exprimînd doar sensul ei, golit de frumuseţea imaginii poetice. El este stăpînit de teama că adversarul va sesiza cu precizie, ori de cîte ori îl va trăda simţul măsurii, fiecare greşeală şi notă melodramatică, şi acest gînd îl face să se simtă stingher. Oamenii înzestraţi cu un instinct accentuat de autoconservare au o atitudine de neîncredere faţă de tot ce aparţine lumii exterioare, nu suportă nici un fel de vociferări, le repugnă pînă şi conversaţiile zgomotoase care au loc pe stradă, în tramvai sau în tren. Schopenhauer mărturisea cît de mult îl iritau zgomotele şi orice sunet ascuţit. Exteriorizările violente ale omului care ne este antipatic, vocea stridentă, mişcările lui bruşte ne pot induce o stare acută de

enervare: în mod inconştient ripostăm la fiecare pătrundere brutală a unor astfel de impresii şi ameninţări aparente, irosindu-ne fără rost energia şi sfîrşind prin oboseală. În cazul în care reuşim să ne eliberăm de sentimentul de aversiune şi să descoperim la omul respectiv anumite trăsături atrăgătoare, situaţia se schimbă dintr-o dată: sunetele stridente şi gesturile bruşte care ne invadează organismul sînt asimilate de această dată ca o rezervă de puteri benefice şi, în loc de oboseală, putem resimţi chiar un soi de înviorare. O atare metabolizare a energiei altuia nu are nimic comun cu vampirismul: în asemenea cazuri nu-l deposedăm de nimic pe celălalt; îi folosim doar energia pe care o consumase deja. În virtutea acestei diferenţe de atitudine faţă de lumea exterioară, e posibil ca unii, ascultînd zgomotul necontenit al oceanului, să capete tulburări nervoase şi insomnie, iar alţii, din contra, să se delecteze cu priveliştea vigorii lui şi să prindă, ei înşişi, noi puteri.

3. ETICA CONCRETĂ

Iubirea personală este orientată spre valoarea individuală anume a persoanei ca întreg ireductibil la concepte şi reguli generale. Sesizînd cu fineţe specificul individual al situaţiilor de viaţă, semnificative pentru destinul fiinţei iubite, dragostea îndeamnă la fapte care poartă pecetea individualului şi de aceea nu pot fi subsumate unor norme generale. Examinarea lor teoretică ţine de competenţa eticii *concrete*. O putem schiţa doar în linii generale, căci domeniul de aplicare al eticii concrete în toată amploarea ei îl constituie Împărăţia Domnului şi nu existenţa noastră pămînteană.

În Împărăţia lui Dumnezeu acţiunile oricărui agent sînt absolut individuale, pentru că însuşi conţinutul oricărui eveniment are aici un caracter atotcuprinzător şi reprezintă, prin existenţa şi valoarea lui, un unicat; el nu poate fi exprimat prin noţiuni generale, după cum nici realizarea lui nu poate fi guvernată de reguli generale. Împărăţia lui Dumnezeu este locul harului şi nu al legii.

În lumea psihomaterială, conţinutul acţiunilor este sărăcit, multe dintre ele se repetă în mod uniform şi se exprimă integral printr-un set de noţiuni abstracte: aceste acţiuni ţin de individual, adică

au o semnificație individuală nu prin ele însele, ci prin situarea lor în întregul universal (vezi cartea mea *Valoare și existență*, II).

Nu e nimic surprinzător în faptul că o conduită compusă din asemenea acțiuni poate fi călăuzită de norme exprimate prin reguli, comandamente și legi generale. Sub forma lor de porunci succint formulate, aceste legi nu țin cont de întreaga complexitate a situațiilor individuale, și de aceea stricta lor respectare ar da naștere, în unele cazuri, la mari durități și nedreptăți. Ca și în cazul aplicării legilor juridice, aceste reguli necesită uneori o explicitare nuanțată, chemată să dezvăluie faptul că ele pot fi o călăuză numai dacă forma lor abstract universală este supusă unor limitări. Cine nu are o inteligență cuprinzătoare, mai bine zis un tact moral semnalînd necesitatea individualizării conduitei; cine reclamă subordonarea strictă a tuturor acțiunilor regulilor abstracte uniforme — acela transformă etica legii într-o etică justițiară, ineficace, găunoasă și rigoristă, direct opusă împărăției fericirii, dominată de etica concretă a iubirii.

Moralistul rigid care asistă la o culpă sau la o crimă se va simți îndreptățit să-l sancționeze pe vinovat fie și numai prin oprobriul său. Un om sensibil la individualitatea aproapelui nu procedează totdeauna în acest mod: avînd de-a face cu o persoană care suportă greu blamul și care, dîndu-și seama de fapta rea, o dezaprobă în forul său interior, el se va abține de la orice observație, mizînd pe ocazia oferită vinovatului de a se pedepsi singur. Aceasta nu înseamnă că morala concretă a iubirii abrogă etica legii. Dacă o faptă individuală bună nu concordă cu regulile curente ale moralei, asta denotă *imprecizia* lor și faptul că nu sîntem capabili să formulăm o regulă complexă generală în așa fel încît să cuprindă, într-adevăr, toate cazurile posibile și să fie respectată întocmai. În plus, formularea exactă a unei asemenea reguli ar fi prea complicată și n-ar putea fi utilizată ca poruncă ce se adresează tuturor oamenilor indiferent de gradul lor de instruire și dezvoltare intelectuală. Regulile eticii legii sînt formulate lapidar și simplu pentru a fi înrădăcinate în conștiința oricui, dar ele sînt imprecise și de aceea cer, în anumite împrejurări concrete, să fie ajustate prin tactul moral.

Este necesar să distingem două posibilități atunci cînd se pune problema încălcării regulilor morale. În primul rînd, există situații cînd regula, doar aparent încălcată, se dovedește inaplicabilă. Ea

pare încălcată numai datorită formulării sale succinte, care necesită o explicitare mai mult sau mai puțin complexă. În al doilea rînd, există cazuri de confruntare a două reguli ale eticii legii, cazuri cînd în numele unei valori mai înalte sau datorită conflictului între rangul și forța de afirmare a valorilor sîntem nevoiți să încălcăm una dintre ele. Sînt situații cînd comportamentul moral devine dramatic, fiindcă omul își asumă vina pentru o faptă rea ca să evite un rău și mai mare. Potrivit explicațiilor de mai sus, așa ceva nu este posibil decît în acea lume imperfectă a existenței care s-a creat în urma lepădării noastre de Dumnezeu.

Primul și al doilea caz pot fi ilustrate pornind de la încălcarea poruncii „să nu minți". Adept al rigorismului moral, Kant nu admitea nici o excepție de la această regulă, considerată chiar în forma ei universală de valabilitate. În articolul „Dreptul fictiv de a minți din iubire pentru om", Kant analizează problema, însă nu din perspectiva moralei, ci din cea juridică. El remarcă: „Sinceritatea judecăților pe care nu le putem evita constituie o datorie formală a omului față de oricare alt om, chiar dacă ea poate avea urmări dăunătoare atît lui cît și altora." Pentru justificarea existenței acestui tip de datorie Kant indică faptul că minciuna subminează încrederea în judecăți și deci în toate regulile bazate pe consens. În opinia lui, așadar, chiar și atunci cînd ucigașul ne întreabă dacă prietenul nostru, pe care vrea să-l ucidă, se ascunde în casa noastră, sîntem obligați să-i spunem adevărul.

Examinînd exemplul lui Kant, V. Soloviov distinge sensul formal și moral al cuvîntului „minciună": „...afirmația falsă sub raport formal, care contrazice faptul reflectat, nu este neapărat un fals în sens moral sau o minciună ieșită la iveală, ci devine ca atare numai atunci cînd izvorăște dintr-o rea-voință care *falsifică* în mod intenționat cuvintele în propriul avantaj. La rîndul ei, reaua-voință intră în contradicție nu cu un fapt oarecare, ci cu ceea ce s-ar *cuveni*."[3]

Un caz mai complex în care intervine confruntarea între cele două exigențe ale datoriei îl găsim în *Mizerabilii* de V. Hugo. Cînd s-a convins de faptul că respectabilul primar Madelaine este în realitate un ocnaș evadat, Javert, inspectorul poliției justițiare, reprezentantul tipic al moralei justițiare dublate de cea a castei, s-a

---

[3] V. Soloviov, *Îndreptățirea binelui*, p. 156. (*N. t.*)

hotărît să-l aresteze. În acest scop el se duce la spital, deschide ușa unui salon, în spatele căreia se ascunde Madelaine, și o întreabă pe călugărița Sulpiția dacă acesta se află acolo. Infirmiera îi răspunde negativ, și Javert pleacă, fiind încredințat de cucernicia și sinceritatea călugăriței. Comportarea infirmierei reprezintă un caz de dramă morală în condițiile vieții de-aici, cînd omul se vede nevoit să-și asume vina faptei rele.

Avînd în vedere valorile individuale și, corelativ, cazurile de comportament care nu pot fi exprimate prin regulile eticii legii, etica concretă, prin însăși esența obiectului său, nu-i poate conferi acestuia o dezvoltare teoretică atotcuprinzătoare. E nevoie doar, spune Scheler, ca etica să identifice și să explice faptul indubitabil că „ea însăși este dominată de cunoașterea etică a *înțelepciunii* fără de care cunoașterea valorilor general valabile (și mai ales expunerea ei științifică) este esențialmente imperfectă. Prin urmare, etica nu poate și nici nu trebuie să se substituie conștiinței individuale“.

Se înșală profund însă și acele persoane care, suferind de pe urma eticii justițiare, ar dori, dintr-o dată, să ajungă în împărăția desăvîrșirii absolute și sînt gata să abroge toate regulile morale și toate formele juridice de conviețuire pentru a se conduce exclusiv după sugestiile iubirii. În Împărăția lui Dumnezeu nu există, desigur, legi juridice pentru că lipsește rațiunea lor de a fi; înseși relațiile morale, fiind absolut individuale, nu pot fi exprimate, în esența lor, prin reguli; a institui însă o asemenea ordine în viața noastră pămîntească ar însemna s-o transformăm numaidecît într-un infern. Schelling spune că substituirea juridicului prin morală nu ar putea stăvili fanatismul.

4. EDUCAREA IUBIRII

Isus Hristos a redat fundamentele vieții morale în cele două porunci: „iubește-l pe Dumnezeu mai mult decît pe tine însuți și pe aproapele tău la fel ca pe tine însuți“. În etica sa, Kant consideră că iubirea nu poate face obiectul vreunei porunci, pentru că nu depinde de voința noastră. Iubirea nu este o faptă comparabilă cu darea de pomană, care poate fi impusă de voința noastră și imediat transpusă în realitate. De unde se poate trage concluzia că

viața morală a omului este compusă din fapte pentru care el își asumă responsabilitatea. Omul este răspunzător numai pentru ceea ce depinde de voința lui. Întrucît iubirea nu depinde de voința omului, ea nu poate fi socotită drept expresia lui morală fundamentală.

Acest raționament, corect în aparență, este de fapt greșit. Există o serie de trăsături pozitive ale caracterului uman, care nu pot fi dobîndite printr-o simplă decizie a voinței, dar atunci cînd omul manifestă o dorință sinceră de a le cultiva, se pot găsi mijloacele și crea condițiile propice pentru educarea lor. Starețul Ambrosie de la Optina recomanda următoarea cale: „Iubirea e mai presus de toate. Dacă simți că nu poți iubi și totuși ai dori să fii în stare, săvîrșește faptele iubirii și chiar dacă la început n-ai s-o faci cu tragere, Dumnezeu îți va aprecia dorința și strădiunța și va aprinde în inima ta flacăra iubirii." Nu trebuie să ne deruteze cuvintele poetului Nekrasov: „Sortite ne sînt pornirile bune, dar nu ne este dat să le și săvîrșim." Ele se referă doar la acele cazuri în care pornirile sînt fluctuante, iar binele este iluzoriu, motiv pentru care nu se bucură de binecuvîntarea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, pretutindeni unde există o hotărîre nestrămutată de a păși pe drumul binelui adevărat, puterii omului i se adaugă puterea lui Dumnezeu și astfel totul devine realizabil.

Dincolo de ajutorul supranatural pentru sporirea iubirii, calea sugerată de stareț oferă cea mai simplă condiție naturală a desăvîrșirii. Săvîrșind fapte de iubire chiar și fără prea mare dorință, omul dobîndește experiența noilor valori care contribuie la dezvoltarea acestui sentiment. Totodată se produce eliberarea de inhibițiile interioare care copleșesc comportamentul unui om vanitos însingurat. Are loc ceva asemănător cu modificarea întregii optici asupra conduitei, care se constată la oamenii timizi. Aflat într-o anume societate, omul se simte parcă încătușat datorită unui acces de timiditate: el nu-i poate privi pe interlocutorii săi, capul i se înțepenește ca și cum o invincibilă forță de fier ar pune stăpînire pe el. E de ajuns să-și înfrîngă această inhibiție într-un punct al corpului, de pildă prin ridicarea privirii către cei din jur, ca întregul comportament să i se modifice dintr-o dată și să se stabilească o relație normală completă cu mediul. La fel și faptele de iubire, chiar dacă îndeplinite inițial fără plăcere, înlătură o mulțime de obstacole care păreau înainte de netrecut.

Cele mai favorabile condiții de formare a aptitudinii pentru iubirea personală le creează familia. Mai ales mama și copilul se află în relația intimă a două ființe, care începe cu ființarea uneia în interiorul celeilalte, ca o parte a trupului ei. Relația între tată și copii, între mire și mireasă, între bunici și nepoți se stabilește, de asemenea, la o cotă înaltă de comuniune sufletească și chiar, într-o oarecare măsură, de comuniune corporală. Relația de întrajutorare între membrii familiei este adesea la fel de directă ca cea între organele unui corp: de pildă, se constată o legătură telepatică atît de profundă încît gîndurile unui membru al familiei sînt exprimate cu voce tare de un altul, sau se dă răspuns la o întrebare neformulată. Sensibil la asemenea relații interumane, Tolstoi relatează prima altercație între Kitty și Levin după cum urmează: „Înțelesese nu numai că soția îi era aproape, dar că nici nu știa unde se isprăvește ea și unde începe el. Se dumeri din sentimentul chinuitor de dedublare pe care-l încercă în clipa aceea. La început se simți jignit, însă în aceeași clipă se lămuri că Kitty nu-l putea jigni, deoarece ea era el însuși."[4]

Legătura familială devine uneori atît de intimă încît se poate menține și după moarte, un membru decedat al familiei continuîndu-și viața în sînul ei.

În lucrarea *Enigmele bolii și morții*, medicul Bezdeck a prezentat experiența inedită a unui bărbat care, după moartea soției sale, a simțit, într-o bună zi, că se află lîngă el și îi spune: „Nu numai că n-am murit, trăiesc chiar în tine, fac parte, de-acum, din spiritul tău; pot să mă unesc cu sufletul altor oameni cînd aceștia își amintesc de mine — dar sufletul meu și sufletul tău formează, acum, o unitate indestructibilă."

Distrugerea familiei îi rănește grav nu numai pe membrii ei, ci și pe toate persoanele antrenate în orbita acesteia. Întrevederea tainică a Annei Karenina cu fiul ei se desfășoară aidoma unui șir de convulsii ce zguduie un organism traumatizat, fiecare mișcare fiind resimțită cu durere de toate organele lui.

O nouă familie ia naștere pe baza atracției sexuale reciproce între două persoane. În viața pămînteană, acest tip de dragoste atinge gradul suprem de unire a sufletului cu trupul, dacă se îmbină cu o dragoste personală spirituală.

---

[4] L. N. Tolstoi, *Anna Karenina*, p. 72. *(N. t.)*

„Strînși unul lîngă celălalt“ — scria Turgheniev în nuvela sa *De ajuns* —„atingîndu-ne capetele, citeam o carte frumoasă; simțeam zvîcnirea vinișoarei sub pielea netedă a tîmplei tale, auzeam cum trăiești, auzeai cum trăiesc, surîsul tău se ivea mai întîi pe fața mea și apoi pe a ta, răspundeai tacit la întrebarea mea tacită, gîndurile tale erau gîndurile mele și semănau cu aripile unei păsări dispărute în albastrul cerului... După înlăturarea ultimelor oprelişti, dragostea noastră a devenit așa de adîncă și calmă încît nu mai voiam să schimbăm o vorbă sau să ne privim... Doream numai să respirăm, să trăim, să fim împreună... fără să ne dăm seama de acest lucru.“ O asemenea legătură între oameni este aidoma întrupării lor reciproce. Gradul ei suprem, accesibil doar celor ce aparțin Împărăției Domnului, se exprimă în *Divina Comedie* a lui Dante prin cuvintele de *intuassi* și *imni* (*Paradisul*, IX).

Conjugarea forțelor prin acord mutual a două sau mai multe ființe duce la creșterea energiei lor creatoare. Ea este proprie mai ales unirii care se manifestă prin dragostea bazată pe relații sexuale. Într-adevăr, familia nu se reduce la unirea a doi oameni, ea este o ființă vie supraomenească, o unitate organică, aptă să dea viață altor oameni, respectiv copiilor care cresc în cadrul familiei ca noii ei membri. De aceea temeiurile prime ale dragostei bazate pe relații sexuale se mențin în zona subconștientului, ca de altfel tot ce are caracter de unitate organică și se manifestă prin activismul creator. Probabil că o asemenea dragoste se realizează totdeauna nu numai prin relația între doi oameni, dar și cu concursul agentului care exercită rolul supraordonat de cap al familiei, precum și cu participarea ființelor gata să se întrupeze, care sînt înrudite pe plan spiritual cu virtualii părinți. Poetul și filozoful polonez Slovatzky e de părere că dacă aspirația la ideal este mai puternică la mamă, atunci se naște un băiat pe măsura idealului ei; din contră, se întrupează ca fetiță o ființă care corespunde idealului patern.

Nu trebuie să credem însă că scopul dragostei bazate pe relațiile sexuale se reduce la aducerea pe lume a unui copil. Sensul ei mai nemijlocit rezidă în aceea că două persoane de sex masculin și feminin, cu trăsături de caracter în mare parte opuse, se completează în mod fericit. „Unirea liber consimțită a principiului masculin cu cel feminin cu condiția menținerii propriei singularizări formale, dar și a depășirii discordiei și decăderii majore — iată în ce constă ținta imediată a dragostei“ (V. Soloviov, *Sensul dragostei*).

O relație de armonie absolută între două persoane este posibilă nu prin realizarea lor pămînteană, ci pe măsura apropierii comune de chipul lui Dumnezeu. Adevărata dragoste ia naștere tocmai acolo unde se ajunge la imaginea substratului ideal al personalității — nu la „idealizarea" ei subiectivă, ci la o autentică cunoaștere a chipului lui Dumnezeu în ea. O asemenea dragoste ideală a reprezentanților celor două sexe constituie rodul unei înalte culturi care este conștientă de valoarea absolută a personalității. Ea reprezintă depășirea, sub toate aspectele, a singularizării egoiste, este nu numai însoțită de unitatea ființială spiritual-sufletească, dar și întregită de cea mai intimă legătură trupească, posibilă și firească doar în relațiile dintre sexe opuse.

În remarcabilul său articol „Sensul dragostei", V. Soloviov a arătat că, în dragostea bazată pe relații sexuale, individualizată și pătrunsă de spiritualitate, scopul prioritar îl constituie nu procreația, ci unirea profundă a două persoane. Pe deplin concretă, această unire se finalizează în mod firesc în unirea corporală. Plecînd de aici am îndrăzni să conchidem că relația sexuală își păstrează valoarea chiar și atunci cînd nu sfîrșește prin a aduce pe lume un copil. Numai în cazul în care această relație este lipsită de latura spiritual sufletească și redusă la satisfacții de natură senzuală, ea îmbracă forma desfrîului care descompune deopotrivă sufletul și trupul.

La început, Dmitri Karamazov era atras de „nu știu ce vrajă" a trupului Grușenkăi, și toate defectele caracterului său ieșeau la iveală cu orice prilej: „Înainte mă răscoleau numai șerpuirile drăcești ale trupului ei, pe cînd acum sufletul meu s-a îngemănat cu al ei, și prin ea am devenit alt om."[5]

Îngemănare totală a două persoane, dragostea senzuală este indestructibilă în realizarea ei ideală: ea conferă dreptul la căsătorie numai în cazul în care persoanele implicate sînt sincer convinse de viabilitatea relației lor, adică de autenticitatea propriei iubiri. Dar trăinicia familiei este mereu amenințată de forțele centrifuge ale vieții pămîntene. E greu de presupus că ar exista o familie în care soții nu ar fi tentați să stabilească o legătură extraconjugală: dramele dureroase, infidelitatea și chiar divorțul pot fi

[5] F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, p. 797. (*N. t.*)

evitate numai de acele familii în care soții sînt suficient de atașați ca să înăbușe în germene cea mai mică abatere a fiecăruia de la puritatea și trăinicia vieții familiale.

Oricît de nobilă ar fi o relație erotică, latura ei psihofiziologică, sexuală implică un moment de imperfecțiune. Procreația biologică este un mijloc de întrupare creat de ființe supuse morții, care, aidoma tuturor celorlalte calamități, se datorează imperfecțiunii morale, generatoare de disoluție și dizarmonie. Rezultat al naturii animalice imperfecte, actele psihofiziologice ale relației sexuale capătă caracterul unei legături excepționale între două persoane. De unde și atitudinea noastră ambivalentă față de aceste acte: pe de o parte, ele ne provoacă un sentiment de rușine, fiind expresia naturii noastre animalice imperfecte; pe de altă parte însă, se bucură de o înaltă prețuire deoarece constituie o parte importantă a conținutului vieții noastre și asigură perpetuarea speciei. Membrii Împărăției Domnului au un corp lipsit de organe fiziologice și, întrucît posedă chiar nemurirea trupească, nu au nevoie de procreație. Iată de ce în Împărăția Domnului nu există nici femei, nici bărbați. Asta nu înseamnă nicidecum că fiecare membru al Împărăției ar îngloba în sine principiile sexuale masculin și feminin și s-ar prezenta ca hermafrodit. O asemenea constituție ar eterniza în mod respingător sexualitatea. În Împărăția lui Dumnezeu, sexualitatea pur și simplu se anulează ca ceva inferior și imperfect. Se comite o gravă greșeală atunci cînd noțiunea de principiu masculin sau feminin este utilizată cu referire la Împărăția lui Dumnezeu sau la însăși existența Divină.

Viața familială, mai cu seamă relațiile părinților cu copiii, reprezintă una dintre cele mai firești căi de dezvoltare a capacității de iubire personală care transgresează cadrul familiei. Pînă și trufia care duce la înstrăinare poate fi înfrîntă treptat și imperceptibil. În nuvela *Micul lord Fountleroy*, Burnett arată cum sufletul lordului englez se eliberează miraculos de vanitatea aristocratică glacială sub influența dragostei față de nepot, iar în romanul *Prin păduri și în munți* Melnikov-Pecerski[6] povestește cum se îmblînzește și dispare semeția negustorească a lui Potap Maximîci Ceapurin la vederea suferințelor și morții fiicei sale iubite.

---

[6] Melnikov P. I. (pseudonimul Pecerski) (1818–1883) — scriitor rus. De fapt este vorba de două romane ale sale: *Prin păduri* și *În munți*. (*N. t.*)

Unor familii le este propriu egoismul de clan — mai respingător decît individualismul. El demonstrează faptul că între membrii clanului există nu o dragoste personală reciprocă, ci atașamentul comun față de bunurile vitale. În cazul unor conflicte de interese, bunăoară atunci cînd se pune problema partajului moștenirii, în astfel de familii izbucnește o ură mult mai aprigă decît cea între oameni care nu sînt legați prin rudenie, și se săvîrșesc crime oribile, adeseori nedezvăluite.

Orice manifestare a vieții tuturor agenților are deopotrivă o latură spiritual-sufletească și una trupească. Îngemănarea spiritual-sufletească inerentă dragostei de orice gen este însoțită și de o îngemănare trupească. În cazul prieteniei, al legăturii de rudenie și al altor asemenea tipuri de dragoste, relația trupească se deosebește profund de relația sexuală, dar nicidecum nu poate să lipsească. În timpul unei conversații, fiecare cuvînt adresat omului și impregnat de diverse emoții în expresia lor corporală, îndreptate spre el, sînt înregistrate nu numai de urechea acestuia, ci și de întregul trup pe care-l învăluie și străbate: la fel, orice atingere, orice strîngere de mînă, sărutul de mai multe feluri copleșesc trupul omului în întregul lui.

Două corpuri fie și anorganice, avînd temperaturi și stări electromagnetice diferite, exercită o puternică influență reciprocă. Incomparabil mai mare și mai diversificată trebuie să fie influența reciprocă a corpurilor umane care se apropie unul de altul sau chiar se ating! Multora le place să-i ia în brațe pe copii, să-i zgîlțîie etc. De regulă, copilul nu suportă așa ceva și nu e de mirare: atingerile de acest fel își au motivația nu în dragostea față de copii, ci în dorința egoistă de plăcere tactilă, de amuzament. Aceste plăceri îi răpesc copilului energia și perturbă cursul normal al vieții lui. Cu totul diferită este atingerea mamei iubitoare, care are caracterul dăruirii de sine.

Unele atingeri între oameni sînt forțate, dezgustătoare și de aceea ele nu apropie, ci despart. Sînt și oameni care încearcă o senzație de repulsie la contactul cu clanța ușii, cu suprafața mesei, cu fereastra etc. Persoanele la care această stare ia forma nevrozei psihice, ating oamenii și lucrurile purtînd mănuși sau spălîndu-și mîinile de zece ori pe zi. O asemenea perturbare a legăturii corporale armonioase cu lumea contribuie la sărăcirea vieții. Sub impactul înstrăinării subconștiente de oameni, atît de răspîndită în cultura noastră contemporană, unii pledează pentru interzicerea

salutului prin strîngere de mînă și a sărutului. În realitate, cu excepția cazurilor de epidemie, este mai bine pentru omenire să-și asume uneori riscul contagiunii decît să se instituie moravuri care duc la accentuarea izolării oamenilor unul de altul. Preocuparea excesivă pentru propria sănătate care naște o asemenea izolare face parte din tristele „roade ale învățăturii", ironizate subtil de L. Tolstoi în cunoscuta piesă cu același nume. Extinderea zonei de propagare a iubirii pe care o cultivă familia dincolo de granițele ei reprezintă un pas în dezvoltarea dragostei sobornicești în sufletul omului. Pentru desăvîrșirea ei este nevoie să se facă mulți pași pe această cale; există însă și cazuri de zguduiri adînci în urma cărora inima omului se umple, dintr-o dată, de acest sentiment atotcuprinzător. Tolstoi povestește cum s-a produs această criză sufletească la Andrei Bolkonski, grav rănit. Trezindu-se după operație în spital, el aude hohotele de plîns ale unui rănit căruia, puțin mai înainte, îi fusese amputat un picior. Era chipeșul Kuraghin — cel care, nu cu mult timp în urmă, fusese pe punctul de a o seduce pe Natașa Rostova, logodnica lui Andrei. Acest om îi distrusese dragostea față de ea și îi răpise orice speranță de fericire familială. Prințul Andrei nu a putut să-și amintească imediat ce anume îl leagă de Kuraghin, care plîngea, deodată însă în mintea lui s-a reprodus imaginea vie a primei întîlniri cu Natașa, „și dragostea și duioșia pentru ea se redeșteptară în sufletul lui mai vii decît oricînd. Își aminti acum și ce legătură era între el și omul acesta, care-l privea pierdut, cu ochii umflați și plini de lacrimi. Prințul Andrei își aminti tot și un sentiment de adîncă milă și de dragoste față de omul acesta îi cuprinse sufletul fericit.

Nu se mai putu stăpîni și începu să verse lacrimi de duioșie și de iubire de oameni și de sine, lacrimi pentru rătăcirile lor și ale sale. « Compătimirea, dragostea de frate față de cei ce ne iubesc, dragostea față de cei ce ne urăsc, față de vrăjmașii noștri, da, dragostea aceea pe care a propovăduit-o Dumnezeu pe pămînt, de care îmi vorbea prințesa Maria și pe care eu n-am înțeles-o — iată de ce-mi părea rău că mă despart de viață, iată ce mi-ar mai fi rămas dacă aș mai fi trăit. Acum însă e tîrziu. Știu că e tîrziu! »"[7]

---

[7] L. N. Tolstoi, *Război și pace*, Editura Cartea rusă, 1955, vol. III, pp. 203–204. (*N. t.*)

După șapte zile cît zăcuse aproape fără cunoștință, prințul Andrei, revenindu-și din starea febrilă, se gîndea: „« Da, iubirea [...] dar nu iubirea care te face să iubești pentru ceva, într-un scop oarecare sau pentru un motiv oarecare, ci iubirea pe care am simțit-o prima oară atunci cînd, murind, mi-am văzut vrăjmașul și totuși l-am iubit. Am încercat atunci simțămîntul acela al iubirii care este însăși esența sufletului și care renunță la obiect. Încerc și acum fericirea dragostei. Să-ți iubești aproapele, să-ți iubești vrăjmașii; să iubești totul, să-l iubești pe Dumnezeu în toate manifestările Lui. Pe un om care ți-e drag îl poți iubi omenește, dar numai pe un vrăjmaș îl poți iubi cu dragoste dumnezeiască. Și de aceea m-a năpădit atîta fericire cînd am simțit că-l iubesc pe omul acela. Ce-o fi făcînd? Mai trăiește oare?... Iubind omenește, iubirea se poate preschimba în ură, dar dragostea dumnezeiască nu se poate schimba. Nimic, nici moartea chiar, n-o poate distruge. Ea este esența însăși a sufletului. Și cîți oameni n-am urît eu în viață. Și dintre toți oamenii, pe nimeni n-am iubit și n-am urît atît cît am iubit-o și am urît-o pe ea. » Și deodată și-o închipui aievea pe Natașa; dar nu așa cum și-o închipuia înainte, numai cu farmecul ei, care-l bucura; își închipui pentru prima oară sufletul ei. Și îi înțelese sentimentele, suferința, rușinea și căința. Acum înțelese întîia dată toată cruzimea refuzului său, văzu toată cruzimea ruperii legăturii cu ea. « Dacă aș putea s-o mai văd o dată măcar! O singură dată, să mă uit în ochii ei și să-i spun... »“[8]

Dragostea atotcuprinzătoare imprimă tonusului vieții unor sfinți (Francisc din Assisi, Serghei de Radonej) un caracter de binecuvîntare. Sfîntul Serafim de Sarov îl întîmpina pe fiecare nou venit cu vorbele: „Bucuria mea!“. Din întreaga sa conduită emana o dispoziție de veselie și voioșie. „Veselia nu este, măicuță, un păcat — spunea el unei surori — ea alungă oboseala: or, după cum se știe, oboseala dă naștere tristeții, care este mai rea decît orice. Și eu, măicuță, de cînd sînt la mînăstire, am mai cîntat în strană și am fost din fire foarte vesel. Oamenii se adunau în jurul meu ca să-i înveselesc, și așa uitau de oboseala lor. Căci nu e bine să spui sau să faci lucruri rele și nu se cuvine așa ceva în lăcașul lui Dumnezeu. Or, a spune o vorbă dulce, prietenoasă, de veselie, ca

---

[8] *Ibidem*, p. 303 (*N. t.*)

să fie toți, în fața lui Dumnezeu, bine dispuși și nu mîhniți, nu este nicidecum un păcat, măicuță."

„Întru contemplarea divinului" — spune Florenski — „creatura primordială se leapădă de stricăciunea morală" și, de aceea, nu vede în jurul său decît frumosul și binele (*Stîlpul și afirmarea adevărului*).

Spune Sfîntul Isaac Sirul: „Cel care nu vede în jurul său decît oameni buni și pe nimeni nu-l socotește necurat și pîngărit este cu adevărat curat la suflet."

Este uimitoare agerimea minții multor sfinți care reușesc să cuprindă cu privirea lor întreaga viață sufletească a altor oameni. Cel care s-a curățit cu desăvîrșire — spune Ioan Scărarul — vede în ce stadiu (de curățenie) se află sufletul aproapelui, deși nu vede însuși sufletul acestuia. Cel care nu s-a curățat încă complet, cunoaște aceasta din semnele pe care le manifestă trupul (Ioan Scărarul, *Scara raiului*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 428 — *n.t.*).

Nu numai oamenii, ci și întreaga natură este văzută de sfîntul sihastru în frumusețea ei primordială, de unde și acceptarea voioasă de către el a întregii lumi — atitudine ce și-a găsit o expresie artistică în poemul lui A. C. Tolstoi* „Ioan Damaskin":

Vă binecuvîntez, păduri,
Și văi și lanuri, munți și ape,
Pe tine, libertate,
Și cerul azuriu!
Toiagul meu
Și biata mea desagă,
Și stepa cît cuprinde,
Lumina soarelui și bezna,
Poteca singuratică
Ce-mi poartă pașii de sărman,
Și fiecare firicel de iarbă,
Și stelele sclipind pe cer!
O, de-aș putea uni cu voi
Sufletul meu și viața toată,
O, de-aș putea să vă cuprind
Pe voi, dușmani, prieteni, frați,
Natura-ntreagă în brațele mele!

* A. C. Tolstoi (1817–1875) — scriitor rus, autor de drame și romane istorice. (*N. t.*)

Aceeași dispoziție este frumos exprimată în remarcabilul opuscul „Mărturisiri ale pelerinului în fața părintelui său spiritual".

5. CONFLICTUL ÎNTRE INTERESELE PERSONALE ȘI VALORILE IMPERSONALE

Valoarea personalității este superioară valorii aspectelor impersonale ale existenței, iar dragostea pentru o persoană este mai presus de dragostea pentru valorile impersonale. De aceea, atunci cînd coexistă la cineva atitudinea indolentă față de viața altuia și pasiunea pentru o valoare impersonală, acest fenomen îl percepem ca pe ceva anormal și respingător. Așa, de pildă, în căutarea unui „unicat", pater Don Vincente, care era bibliofil, a ucis nouă oameni care, după bănuiala lui, puteau fi posesorii cărții respective; totodată, el s-a îngrijit de sufletele victimelor, le-a iertat păcatele și și-a motivat crima spunînd că omului îi este oricum hărăzit să moară, iar Dumnezeu a voit să păstrăm cărțile rare.

Desigur, pasiunea lui Don Vincente denotă o gravă alterare sufletească, dar nici tendința de a considera prioritare interesele vitale ale omului în orice confruntare a lor cu valorile impersonale nu este îndreptățită. Unii declară că interioarele somptuoase ale lăcașurilor bisericești, luxul odăjdiilor preoțești îi șochează deoarece în lume există înfometați în folosul cărora ar putea fi utilizată toată această bogăție. Pe firul acestei logici am putea ajunge să ne îndoim de dreptul omenirii de a face cheltuieli uriașe pentru organizarea unor muzee și mari galerii de artă, și în genere pentru crearea valorilor artistice: tablouri, opere sculpturale, edificii grandioase cu funcție religioasă, în stil bizantin, roman sau gotic. La fel, ar putea fi repudiată construcția marilor biblioteci în care se conservă toate tipăriturile unei țări, a instituțiilor științifice care nu-și propun să satisfacă nevoile vitale elementare ale omului. O asemenea condamnare se întîlnește la Tolstoi. La baza unui umanism de acest fel stă fie negarea valorilor superioare, fie concluzia greșită, dedusă din legea care complică în mod dramatic viața în lumea noastră psihomaterială și conform căreia rangurile valorilor nu se suprapun forței lor de afirmare: valorile inferioare se dovedesc mai puternice decît valorile superioare, iar nerealizarea lor

(de pildă, lipsa de hrană) generează un rău mai palpabil și mai ușor de specificat decît nerealizarea valorilor superioare.

În viața socială, orice reformă, oricît de însemnată ar fi, orice întreprindere îndrăzneață poate duce la complicații și primejdii generatoare de suferințe și chiar de moarte. Cu cîțiva ani în urmă, introducerea stilului nou în calendarul ortodox a provocat într-un sat din România tulburări în timpul cărora au fost omorîți cîțiva oameni. Conflictul între viața personală a omului și puterea statului este zguduitor exprimat în genialul poem al lui Pușkin *Călărețul de aramă*: nebunia unui mărunt funcționar a cărui logodnică a murit în timpul inundațiilor, accesul de mînie al acestuia la vederea monumentului lui Petru cel Mare și totala distrugere a propriului său destin.

Iată ce remarca Belinski în legătură cu filozofia lui Hegel: „Subiectul ca atare nu reprezintă, pentru el, un scop ci mijlocul de exprimare imediată a generalului care, în raport cu subiectul, apare în chip de Moloh, căci după ce s-a înfruptat din el (din subiect), îl abandonează ca pe niște pantaloni vechi. « Vă mulțumesc cu plecăciune, Egor Fedorîci, mă plec în fața tichiei dumneavoastră de filozof, dar cu tot respectul cuvenit față de filistinismul vostru filozofic, am onoarea să vă anunț că nici dacă aș fi reușit să mă cațăr pe ultima treaptă de dezvoltare nu m-aș fi temut să vă cer socoteală... Privitor la toate victimele făcute de hazard, superstiții, inchiziție, de Filip al II-lea etc. etc. — altfel, mă arunc cu capul în jos. La ce mi-ar fi bună o fericire fie și oferită cadou, dacă n-aș avea liniște în ce privește fiecare dintre frații mei de sînge — os din osul meu, trup din trupul meu? » Soarta unui subiect, a unui individ este mai importantă decît soarta întregului univers și decît sănătatea împăratului chinez (adică Universalul hegelian)". (Scrisoarea către V. P. Botkin, 1.III.1841.)

Tirada lui Belinski nu trebuie interpretată în spiritul „umanismului lacrimogen". În abordarea problematicii legate de confruntarea intereselor personale cu obiectivul apărării și realizării valorilor impersonale, nu trebuie uitat faptul că valorile impersonale (adică ceea ce nu ține de valoarea individului însuși) nu sînt defel extrapersonale: ele fac sau pot să facă parte din viața persoanei, conferindu-i plenitudine și consistență; renunțarea la valori precum frumusețea, descoperirea și promovarea adevărului, lupta pentru reforme sociale etc. ar fi condus la totala sărăcire a

vieții individului și deci la imposibilitatea manifestării valorii sale individuale în calitate de purtător al activității creatoare. În numele vieții nu este permisă pierderea sensului ei *(propter vitam vitae perdere causam).* Dacă în caz de atacare a țării de către un popor învecinat agresiv cineva ar refuza s-o apere de dragul propriei sale supraviețuiri, acela și-ar pune viața sub semnul deprecierii. Oamenii își riscă viața cu prilejuri mult mai neînsemnate, călătorind prin țările polare, efectuînd zboruri temerare pentru dezvoltarea aviației, încercînd să învingă înălțimea Everestului, salvînd de la incendiu un tezaur artistic etc. Chiar și în lupta pentru valori sensibil inferioare cum sînt cele economice, omul întreprinde acțiuni riscante. Pescarii pornesc în larg și mulți dintre ei își pierd viața mai devreme sau mai tîrziu, în valurile dezlănțuite. Negustorii hanseatici spuneau că este necesar să navigăm, nu să trăim *(navigare necesse est, vivere non est necesse).* Adeseori o primejdie cumplită nu-l îndepărtează, ci îl ispitește pe om.

E o desfătare-n vitejie
Cînd, prin hău de vijelie
Năpustirea valului răzbați,
Sau cînd prin Arabia pustie
Năbușirea vîntului străbați,
Sau a Ciumei vitregie
Însă tot ce-amenință pieire
Inimei în tăinuire,
Desfătîndu-ne neînțeles,
Chezășia va rămîne nemuririi.[10]

Pușkin dă o înaltă expresie artistică ideii că primejdia exercită asupra omului o puternică atracție. El oferă și o explicație a fenomenului. Personalitatea umană este veșnică. Nu există pe lume valori care ar fi superioare existenței și vieții individuale personale, dar multe dintre ele se situează deasupra existenței trupești pămîntene. Punîndu-și în pericol viața trupească în numele unui scop înalt, omul este conștient de indestructibilitatea propriei personalități și, o dată cu veșnicia metafizică a eului său, dobîndește adesea și nemurirea în memoria urmașilor, ca în cazul lui Socrate, al martirilor creștini, al lui Galileo Galilei.

---

[10] A. S. Pușkin, *Micile tragedii*, E.L.U., București, 1964, p. 123. (*N. t.*)

Omul nu resimte nici un conflict între interesele personale și interesele societății atunci cînd își riscă viața luptînd pentru valorile superioare pe care le-a interiorizat (introceptat) atît de profund încît au devenit parte integrantă din propria lui viață; bunăoară, atunci cînd un fizician, un chimist sau un biolog face experimente riscante în vederea descoperirii a noi adevăruri. Conflictul apare în momentul în care societatea îl obligă pe individ să apere niște valori care depășesc înțelegerea și sfera lui de preocupare. O asemenea perturbare a echilibrului în viața sufletească poate fi preîntîmpinată prin cultivarea dragostei față de valorile superioare care sînt indisolubil legate de mulțimea infinită a conținuturilor vieții. Astfel, patriotismul, dragostea față de propriul popor susțin, în caz de război, apărarea eroică a valorilor sale artistice, științifice, istorice, chiar dacă acestea depășesc orizontul de înțelegere al ostașului. La fel, dragostea față de conducătorii vieții spirituale sau simțul dezvoltat al datoriei determină realizarea liber consimțită a unor acțiuni importante: îndeplinirea datoriilor profesionale ale medicului, polițistului, pompierului etc.

Belinski era așadar îndreptățit să ceară socoteală pentru toate victimele istoriei; să nu uităm însă că această cerință trebuie formulată în spiritul unui umanism eroic, și nu lacrimogen. În cadrul teoriei pozitiviste asupra programului, care nu acceptă ideea de nemurire și se consolează, asistînd la pieirea oamenilor în prezent, cu gîndul că pe cadavrele acestora se înalță fericirea urmașilor lor îndepărtați în timp, nu se poate elabora o doctrină consecventă a umanismului eroic. Numai creștinismul care recunoaște valoarea absolută a individului și nemurirea lui, dezvoltînd totodată teoria formei supreme de existență în Împărăția Domnului, fundamentează justificarea morală a umanismului eroic și în planul educației omului în spiritul acestui ideal.

Capitolul XI

Forțele favorabile și potrivnice binelui

1. COACȚIUNE ȘI CONTRAACȚIUNE ÎN TRUPUL OMENESC

Trupul omenesc este compus dintr-o mulțime de agenți substanțiali care intră în relație mai mult sau mai puțin strînsă cu omul. Ei se află pe trepte de dezvoltare extrem de diverse și formează un sistem complex, ierarhic organizat. Trupul culminează cu „eul" omenesc. Lui îi sînt subordonați agenții care dirijează centrele superioare și grupuri întregi de organe: de pildă, agentul care comandă centrul vorbirii, inima, ficatul, organele genitale etc. După gradul de dezvoltare și de complexitate al actelor, astfel de agenți nu se situează, cu siguranță, la un nivel inferior animalelor. Participînd intim la viața omului ca aliații lui de seamă (organe), mulți dintre acești agenți depășesc nivelul animalic și sînt capabili, ei înșiși, să înceapă, în felul unui germen, o viață de tip uman, apărînd pe lume sub formă de copil și parcurgînd toate stadiile dezvoltării umane.

Agenților superiori din trupul omenesc le sînt subordonați, la rîndul lor, agenții mai elementari, ca, de pildă, cei care comandă celulele; acestora din urmă li se subordonează „conducătorii" moleculelor etc., pînă la electroni, protoni ș.a.

Fiecare agent se prezintă ca o ființă relativ autonomă, căreia îi este proprie o acțiune liberă și finalizată. În consecință, fiecare se supune unui agent superior numai în măsura în care și atîta timp cît satisface viața întregului corp. Fiecare dintre agenți poate să părăsească corpul omului sau, rămînînd în el, să dezvolte acțiuni care dezechilibrează întregul și dau naștere unei maladii. Din cercetările lui Freud, bunăoară, se desprinde o sugestie cu privire la faptul că multe cazuri de constipație dureroasă se datorează nu atoniei intestinelor, ci, dimpotrivă, activității excesive a centrilor care împiedică depunerea lor. Lupta împotriva unei asemenea

„samavolnicii“ din partea centrilor nervoși și, în genere, a organelor fiziologice trebuie dusă cu prudență, recurgînd la metode asemănătoare cu cele utilizate în educarea copiilor îndărătnici.

Pentru a se dobîndi sănătatea, respectiv activitatea armonioasă a tuturor organelor corpului, E. Coué și Baudouin ne recomandă să folosim metoda autosugestiei, dar nu sub forma comenzii, adică printr-un efort de voință, ci prin intermediul reprezentărilor imaginative. Sensul acestei metode devine inteligibil în lumina teoriei personalist ierarhice a corpului. Ordinul, adică exercitarea voinței asupra altuia, întîmpină de regulă o anumită rezistență. Unui copil capricios, care te deranjează cu nesfîrșitele lui boroboațe, îi spui: „Astîmpără-te! Ia-ți cuburile și construiește o casă.“ Mai mult ca sigur, acest ordin nu-și va atinge scopul: copilul va da la o parte cutia cu prea cunoscutele-i cuburi și va continua să se joace zgomotos. Încearcă altfel și spune-i: „Ții minte, aseară admiram o vilă cu două balcoane și un foișor. Din cuburile tale se poate construi o vilă ca aceea.“ Sedus de această frumoasă imagine, copilul se va apuca, din proprie inițiativă, să construiască din cuburi o vilișoară. Aidoma copilului, centrii superiori ai corpului uman vădesc o înclinație spre libertatea de voință. Pentru a-i dirija, este de preferat să-i influențăm prin tablouri fascinante ale imaginației, nu prin darea directă a unor ordine. În tablourile imaginației se dezvăluie și se conștientizează valorile obiective ale existenței, rezultatele din conduita dreaptă, de unde se iscă involuntar o dragoste față de aceste valori și dorințe de a le înfăptui.

Prin metoda lui Coué bazată pe autosugestie poate fi obținută nu numai ameliorarea sănătății fizice, ci și eliberarea de patimi cum ar fi lascivitatea sau lăcomia. Chipul unui suflet curat, candid, minunat, care prinde contur în imaginație, captivează deopotrivă pe omul care se educă și pe agenții subordonați acestuia, ceea ce explică ușurința crescîndă cu care imaginea trece în comportament.

Viața sexuală se manifestă, prioritar, prin sentimente, atracții și acțiuni ce par a fi impuse omului de către o altă ființă. Asemenea sentimente și acțiuni intră uneori în contradicție cu principiile morale ale omului și cu întreaga lui structură spirituală, dar ele își croiesc drum cu atîta impetuozitate încît înfrînarea lor cere un efort considerabil. Acest conflict între „eul“ omului și pornirile sexuale pe care i le strecoară timpul este excelent descris în

povestirea lui L. Tolstoi, *Diavolul*. Psihiatrul N. Osipov a întreprins o analiză fină a acestei povestiri din perspectiva concepției personaliste.

Comunicarea somatică între oameni se realizează prin intermediul vorbirii, mimicii, al contactului corporal. (Despre necesitatea vorbirii în pofida posibilității de intuire a gîndurilor, sentimentelor, dorințelor altuia în, mod direct, vezi cartea mea *Intuiția sensibilă, intelectuală și mistică*.)

Toate aceste mijloace de interacțiune umană sînt de natura unor ciocniri care se produc la contactul corpurilor noastre rudimentare, reciproc impenetrabile. Ele constituie deopotrivă expresia comunicării între oameni și a izolării lor unul de altul. O dată cu moartea, cînd omul își pierde corpul, acest tip de contact cu ceilalți oameni dispare și, în consecință, se întrerupe și comunicarea lui normală cu alți oameni. Există însă cazuri cînd, într-o asemenea situație, se stabilește o comunicare mult mai intimă a celui decedat cu apropiații săi. Ea se poate realiza nemijlocit în sufletul omului. Iată cum exprimă I. V. Kireevski[1] această sugestie cu prilejul decesului lui M. Vielgorski: „Dacă împărtășim un sentiment care făcea parte din viața lui sufletească, atunci nu încape îndoială că el continuă să trăiască în inima noastră și nu ca o idee, ci într-o relație esențială de copenetrație.“

Se poate chiar admite că dacă două persoane, de pildă soț și soție, se iubesc și trăiesc în deplină înțelegere, atunci după moartea uneia dintre ele „eul“ decedatului își poate continua viața în corpul celui viu, cooperînd cu el.

Grație acestei cooperări prietenești intime, capacitățile și energia noastră creatoare trebuie să urce pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare. Un elan creator, numit inspirație, apare probabil atunci cînd reușim să conlucrăm cu agenții care ocupă în ierarhie un loc mai înalt decît agenții umani. În lucrarea *Introducere în filozofiile intuitivă și contemplativă*, filozoful ceh Vladimir Hoppe spune: „În cazul inspirației, gîndesc, în locul nostru, muzele, spiritele care ne influențează, Dumnezeu.“ Vechea doctrină a inspirației ca efect al acțiunii spiritelor superioare asupra omului este larg răspîndită în toate timpurile și la toate popoarele.

---

[1] Kireevski I. V. (1806–1856) — filozof rus de inspirație creștină. Publicist și fondator al revistei culturale *Evropeiskii (European)*. (*N. t.*)

2. IMPACTUL FORȚEI RĂULUI

Agenții din împărăția forțelor răului pot și ei să coopereze cu omul atît de strîns încît să pară a fi constituenți ai corpului său. Orice gînd rău, orice patimă nefastă îi atrage imediat pe agenții care se transfomă în complici cînd e vorba de materializarea lor. Scrierile asceților creștini abundă în observații pătrunzătoare privind fenomenul „posedării" demonice. Imagini vii de asociere a forței răului la forțele omului ne sînt oferite și de literatura beletristică. V. Soloviov explică prezența fantasticului în poezie prin faptul că „tot ce se petrece în lume și în viața omului are la bază, pe lîngă cauzele efective și evidente, o altă cauzalitate mai profundă, mai cuprinzătoare dar, în schimb, mai puțin explicită". Fantasticul autentic nu apare însă niciodată în *nuditatea* sa. Formele lui de manifestare nu trebuie să inculce credința în sensul mistic al evenimentelor vieții, ci mai degrabă să-l sugereze. Fantasticul adevărat lasă totdeauna loc posibilității formale exterioare de explicație accesibilă în temeiul legăturii obișnuite între fenomene dar această explicație pierde astfel plauzibilitatea interioară. Toate detaliile trebuie să aibă un caracter cotidian și numai conexiunea întregului său sugerează un alt tip de cauzalitate.

Ca un artist veritabil, Dostoievski descrie complicitatea forței răului la crima lui Raskolnikov în așa manieră încît ea să nu apară în „goliciunea" ei, dar prezența acestei complicități este neîndoielnică pentru cei inițiați în complexitatea structurii lumii și în fenomenul de interferență a mai multor planuri de existență în orice fenomen. Atunci cînd Raskolnikov și-a format convingerea după care oamenii neobișnuiți ar avea dreptul la crimă, i s-a furișat în suflet o moliciune datorită căreia voința și mintea lui parcă s-au contopit cu voința forței răului și i s-au aservit; ele erau instigate în același timp de întreg complexul impresiilor exterioare pe care le strecura parcă o mînă invizibilă. După prima vizită la cămătăreasă, cînd și-a amanetat inelul de aur, Raskolnikov a simțit dintr-o dată față de ea o puternică aversiune și „idei ciudate" își făceau loc în mintea lui. A intrat într-un local și în timp ce-și lua gustarea i-a fost dat să-l audă pe un student vorbind ofițerului tocmai despre această cămătăreasă. Povestind despre avere, lăcomie și josnicia ei, studentul a declarat: „Cît despre blestemata aceea de bătrînă, aș ucide-o și aș jefui-o și te încredințez că nu m-ar mus-

tra conştiinţa nici atîtica"[2]; în opinia lui, aşa ceva ar fi fost chiar spre binele omenirii. Lui Raskolnikov i s-a părut ciudat „de ce tocmai acum cînd abia ieşise din odaia bătrînei cu germenul acestui gînd se nimerise să audă vorbindu-se despre ea [...] Şi într-adevăr, parcă era scris ca discuţia aceasta banală, auzită în local, să aibă o înrîurire covîrşitoare asupra desfăşurării ulterioare a lucrurilor şi a întregii lui soarte"[3].

Peste o lună, după ce în mintea lui se conturase planul uciderii, află din discuţia, auzită în piaţa Sennaia, între sora cămătăresei, Lizaveta Ivanovna, şi un tîrgoveţ, că a doua zi, la ora şapte seara, Lizaveta va lipsi de acasă şi că deci bătrîna va rămîne singură. Cu întreaga-i fiinţă el „simţi deodată că nu mai avea voinţă, nici liber arbitru, că totul era definitiv hotărît"[4].

În timp ce se gîndea la planul uciderii, era ros de îndoieli cu privire la reuşita lui, dar „ziua din ajun, plină de elemente neprevăzute şi hotărîtoare rezolvase dintr-o dată toată problema şi lucra asupra lui aproape mecanic: parcă l-ar fi împins de la spate o putere oarbă şi neînduplecată, de neînvins"[5]. Planul era cît pe-aci să fie dat peste cap din cauza unei femei de serviciu care stătea în bucătărie şi îl împiedica să ia toporul. Dar deodată s-a ivit ocazia fericită şi în mîinile lui a nimerit un alt topor. Stătea descumpănit la doi paşi de odăiţa întunecată deschisă a portarului cînd a văzut că „sub laviţă strălucea ceva". Era toporul de care avea să se servească. „Aici nu raţiunea, ci dracul a fost la mijloc!" — se gîndi el. Este de înţeles de ce la cuvintele Soniei „Te-ai depărtat de Dumnezeu şi Dumnezeu te-a lovit, te-a lăsat pe mîna diavolului", Raskolnikov a răspuns: „Ştiu că mă îndemna diavolul". Revine mereu la acest gînd, spunînd în final: „M-am ucis pe mine! Acolo pe loc m-am ucis pe mine, pe veci! Iar pe baba aceea a ucis-o diavolul, nu eu!"[6]

În relatarea dramei Annei Karenina, L. Tolstoi, care era, ca şi Dostoievski, un cunoscător genial al sufletului omenesc, remarca şi el faptul că eroina, înşelîndu-şi bărbatul şi cunoscuţii, „se simţea

---

[2] F. M. Dostoievski, *Crimă şi pedeapsă*, p. 80. *(N. t.)*
[3] *Ibidem*, p. 81. (*N. t.*)
[4] *Ibidem*, p. 76. (*N. t.*)
[5] *Ibidem*, p. 86. (*N. t.*)
[6] *Ibidem*, p. 479. (*N. t.*)

apărată de zalele de nepătruns ale minciunii. Parcă o putere nevăzută o ajuta și o susținea“[7]. „Simțindu-se stăpînită de duhul minciunii și al înșelăciunii, în care se deprinsese, Anna se lăsă în voia lui și începu să vorbească fără să știe bine ce spune.“ Cînd și-a dat seama că Vronski n-o mai iubește „moartea i se înfățișă în minte, limpede și viu, ca singurul mijloc de a redeștepta în inima lui dragostea pentru ea, de a-l pedepsi și de a cîștiga izbînda în lupta pe care o ducea împotriva lui duhul cel rău, încuibat în inima ei“[8]. Sinuciderea devenea sfîrșitul logic al drumului pe care pășise.

Oamenii slabi care săvîrșesc fapte rele și se simt în acel moment stăpîniți de forțele răului pot avea impresia că sînt scutiți de orice răspundere. Sălbaticii dintr-un trib camerunez au obiceiul să spună că „sînt posedați de rău“ și de aceea nu se căiesc de faptele lor rele și nu se simt răspunzători.

Potrivit viziunii creștine asupra lumii, complicitatea duhurilor rele la orice faptă reprobabilă nu-l descarcă pe om de responsabilitate. Nu există pe lume nici o forță magică în stare să transforme ființa bună în una rea împotriva voinței acesteia. Diavolul îl atrage pe om spre rău cu ajutorul ispitelor, adică prin intermediul unor imagini, amăgiri și ocazii create care incită pasiunile și pornirile deja existente la om. Sfîntul Ioan Cassian Romanul spune: „Nu poate cădea în ispita diavolului decît acela care singur îi dă consimțămîntul voinței sale.“

O persoană cu inima curată este apărată de forța răului atît prin voința sa cît și prin curățenia trupului său, care o împrejmuiește ca un zid impenetrabil. Un gînd libidinos îndreptat spre o călugăriță care și-a încredințat voința lui Dumnezeu se izbește ca de un zid înălțat în jurul ei.

Frecventele rugăciuni adresate lui Dumnezeu, care creează o stare permanentă de „față către față cu Dumnezeu“, ne protejează cel mai bine de izbucnirea forței răului. De o asemenea concentrare a spiritului nu se îngrijesc oamenii care nu cred în existența răului personificat și din această pricină cad ușor în mrejele lui. Printre șiretlicurile diavolului se numără și propagarea de către el a convingerii de inexistența sa.

---

[7] L. N. Tolstoi, *Anna Karenina*, vol. IV, p. 212. (*N. t.*)
[8] *Ibidem*, p. 123. (*N. t.*)

3. IMPACTUL SOCIALULUI

Potrivit doctrinei personalismului ierarhic, poporul, națiunea, statul reprezintă personalități de un înalt grad de dezvoltare. Fiecare om (membru al națiunii, cetățean al statului) este subordonat personalității sociale din care face parte. Există anumite trăsături comune între felul în care omul se subordonează statului și îl slujește, și felul în care organele corpului omului slujesc „eul" său. Organele corpului omenesc își însușesc năzuințele și interesele întregului în așa măsură încît, apărîndu-l, se sacrifică uneori, expunîndu-se pericolului de a-și distruge propria alcătuire, ca în cazul globulelor roșii care, apărînd corpul omului de microbii nocivi, uneori se distrug. La fel, un cetățean al statului își sacrifică viața în război, luptînd pentru idealurile și interesele poporului său ca pentru cele mai scumpe și nobile scopuri personale.

Moravurile, datinile, limba, arta, credințele religioase ale unui popor penetrează întreaga viață a omului, subconștientul, conștiința și comportamentul lui. Unui singur om îi este extrem de greu să se împotrivească forței opiniei publice, să meargă contra curentului, să susțină și promoveze propria concepție despre bine. Tolstoi povestește cum Karenin, văzîndu-și soția în suferință și copleșită de remușcări, a iertat-o, dîndu-și seama deodată „că ceea ce fusese izvorul suferințelor sale se preschimbase într-un izvor de bucurie sufletească... iar ceea ce-i păruse de nedezlegat cînd condamna, mustra și ura îi părea acum simplu și limpede de cînd iertase și începuse să iubească... Dar pe măsură ce trecea vremea, el înțelegea tot mai limpede că, oricît de firească ar fi fost pentru dînsul situația asta, lumea nu va îngădui să rămînă așa. Simțea că, în afară de blînda forță spirituală care-i călăuzea sufletul, mai există o forță brutală, încă mai puternică poate, care-i călăuzea viața, și că această forță nu-i va aduce liniștea smerită pe care o dorea."[9]

Forța opiniei publice este redată mai elocvent de către Dostoievski în povestirea stareţului Zosima despre anii săi de tinerețe: s-a întîmplat, pe cînd era ofițer, să-și ceară scuze unei persoane ofensate, ceea ce a făcut inutil duelul, dar i-a și schimbat radical poziția socială.

---

[9] *Ibidem*, vol. IV, p. 271. (*N. t.*)

Faptele care demonstrează puternicul impact al societății asupra oricărei personalități umane sînt atît de numeroase, diverse și grăitoare, încît nu surprinde pe nimeni apariția, mai ales în zilele noastre, a tendinței de supralicitare a însemnătății societății în viața personalității. De această greșeală sînt absolviți numai acei gînditori care știu că centrul fiecărei personalități îl constituie „eul" ei individual ca principiu ontologic aparte. Dar cunoașterea acestei esențe individuale intime nu este posibilă decît cu ajutorul unui spirit de observație dezvoltat, adaptat, printr-un gen special de exercițiu, la sesizarea unor lucruri de acest fel.

Adepții marxismului, pozitivismului și ai unor orientări asemănătoare, care se sprijină în elaborarea teoriilor lor pe fapte palpabile, neagă existența „eului" ca esență ontologică primordială. De unde înclinarea ideilor lor despre structura personalității spre biologism sau sociologism, ori spre sinteza ambelor orientări. Astfel, conform materialismului dialectic al marxiștilor din U.R.S.S., personalitatea individuală ar fi o specie biologică prinsă în rețeaua interacțiunilor sociale: dacă sustragem biologicul și socialul, în locul personalității nu mai rămîne nimic. (Vezi Voloșinov, *Marxism i iazîk — Marxismul și limba.*)

Dintr-o asemenea viziune se desprinde acel „umanism" umilitor pentru om, care anihilează gloria faptei eroice și dezonoarea crimei: omul nu mai este decît un pion a cărui mutare depinde de condițiile sociale. În *Crimă și pedeapsă* Dostoievski exprimă această teorie într-o formă grosieră dar clară prin cuvintele lui Razumihin: „...întreaga vină o poartă « mediul » și nimic altceva. Asta este expresia lor preferată! De aici urmează concluzia că dacă societatea ar fi bine orînduită, crima ar dispărea, fiindcă, nemaiexistînd motive de protest, toată lumea, într-o clipită, ar deveni sfîntă. Și de aceea instinctiv urăsc atît de mult istoria. « Istoria e numai monstruozitate și prostie » — și pun totul pe seama prostiei. De aceea urăsc ei atît de mult procesul viu al vieții. Ei nu au nevoie de *suflete vii!* Pînă la urmă ei reduc totul la așezarea cărămizilor, la împărțirea coridoarelor și a odăilor în falanster".[10]

În realitate, viața personalității umane este determinată nu numai de procesele biologice și de mediul social, ci și de „eul"

[10] F. M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, p. 295. (*N. t.*)

individual ca nucleu ontologic care joacă un rol preponderent în viața personalității. Orice „eu" individual este un agent liber și creator: el concedă influența propriului corp, precum și influența mediului social asupra vieții sale numai cu condiția trecerii ei prin filtrul individualității sale. E limpede așadar că sociologismul exacerbat comite o greșeală grosolană în explicarea crimei. Oricît de dezvoltată ar fi orînduirea socială, oricît de asigurată ar fi starea economică a fiecărei persoane, în condițiile vieții pămîntești se vor menține totdeauna patimi egoiste ca gelozia, invidia, trufia, tendința de a stăpîni, fanatismul, care pot deveni ușor sursă a celor mai variate crime.

O impresie supărătoare o lasă sociologismul excesiv, atît de răspîndit în vremea noastră, mai ales în lucrările istoricilor literaturii. Atunci cînd o operă literară de geniu este interpretată ca expresie a ideologiei feudal-aristocratice sau ca produs al mediului micii burghezii, se minimalizează și se trivializează deopotrivă personalitatea autorului și opera sa. Ce-i drept, chiar și în opera de această valoare viziunea asupra lumii și crearea de noi universuri sînt determinate, complementar, de apartenența autorului ei la o anumită categorie socială și la o anume epocă istorică. Dar numai în cazul operelor de mîna a doua influențele sociale determină conținutul și forma lor în așa fel încît, în examinarea lor, factorul social să devină prioritar necesar pentru înțelegerea genezei, compoziției și mesajului operei respective. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul marilor creații artistice. Geniul întruchipează în imagini sensibile sensul existențial, situațiile și ideile care au o semnificație general-umană dacă nu una universală. A căuta în astfel de creații urme de ideologie a nobilimii sau negustorimii și a reduce la ele valoarea operei înseamnă a nu înțelege adevăratul sens al vieții și sursele subterane ale creației. Apariția operei geniale este condiționată, înainte de toate, de individualitatea creatorului ei. În cuprinsul acestei creații o importanță de prim rang o au sentimentele general-umane cu conținutul lor peren și valabil pentru orice epocă, popor, clasă, și acea latură a situațiilor de viață care se situează mai presus de relațiile sociale curente și este generată de atitudinea omului față de Dumnezeu, față de adevărul suprem, față de căutarea adevărului și binelui absolut. Eschil, Sofocle, Dante, Shakespeare, Goethe, Pușkin, Gogol, Dostoievski, Tolstoi sînt mari creatori ale căror opere au o semnificație perenă.

Promovarea ideii de originalitate a personalității umane și a sensului suprem, propriu vieții sale, poate duce ușor la cealaltă extremă, opusă sociologismului, și anume la supraaprecierea „eului“ uman în raport cu societatea, căreia i s-ar rezerva doar rolul de mijloc pentru realizarea vieții „eu“-rilor individuale. Napoleon spunea soției sale că „eul“ lui veșnic este independent de omenire și se situează deasupra ei.

Personalismul ierarhic care afirmă deopotrivă existența personalității umane și a personalității sociale de rang superior se află la adăpost de aceste două extreme: subordonarea totală a omului față de societate și coborîrea societății la rolul de mijloc pentru om.

Făcînd o comparație între relația omului cu personalitatea socială și raportul celulei somatice cu omul, personalismul ierarhic nu scapă din vedere o deosebire radicală între aceste două cazuri. Agenții corpului uman reprezintă doar o personalitate virtuală, pe cînd „eul“ uman este o personalitate reală, adică o ființă pe deplin conștientă de existența valorilor absolute și de obligația de a se conduce după ele în comportamentul său. Rezultă de aici că personalitatea umană, ca ființă moralicește responsabilă, are dreptul de libertate de conștiință, de gîndire, de expresie etc., de care societatea nu are voie s-o priveze. În unele privințe, personalitatea socială și personalitatea umană, sub aspectul valorii lor absolute, sînt echivalente, și fiecare dintre ele posedă propria ei sferă de drepturi inalienabile și de obligații reciproce.

Corelația corectă între societate și „eul“ individual al omului poate fi stabilită numai în cadrul acelor sisteme filozofice care ajung la sinteza universalismului și individualismului. În majoritatea cazurilor însă avem de-a face fie cu universalismul excesiv care minimalizează personalitatea umană, fie cu individualismul exacerbat căruia îi scapă împrejurările în care personalitatea umană trebuie să se subordoneze valorilor sociale de rang mai înalt.

4. DUMNEZEU ȘI ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU. BISERICA

Orice faptă a omului se realizează doar cu concursul agenților care îi sînt inferiori, mai ales cei ai corpului său, și cu concursul agenților care se situează deasupra lui: sociali, planetari și, în fine,

cosmici. O și mai mare importanță pentru om are colaborarea cu principiul suprem, cu Însuși Domnul Dumnezeu.

Tot binele autentic de care este capabil omul se înfăptuiește numai cu sprijinul lui Dumnezeu și al Împărăției Domnului, care sporește putința omului de a înfăptui ceea ce n-ar izbuti prin propriile sale puteri. Iată de ce, atunci cînd vrem să înfăptuim binele adevărat, primul ajutor la care trebuie să apelăm este Dumnezeu. Marele poet polonez Mickiewicz, împreună cu alți emigranți polonezi, se dusese la Roma ca să-i atragă atenția Papei Pius al IX-lea asupra situației speciale în care se afla țara lor. Înainte de audiența rezervată delegației poloneze, Mickiewicz îi rugase pe toți ai săi să-și unească sufletele cu duhul vorbelor pe care intenționa să le adreseze sfîntului pontif. În timp ce-și ținea discursul, a fost cuprins de o mare agitație, vorbea pe un ton ridicat despre venirea unei noi epoci a Spiritului, despre necesitatea îndeplinirii de către Papă a datoriei sale, despre necesitatea ajutorului care trebuie să fie acordat Poloniei. Spre final, l-a prins de mînă și a exclamat: „Să știi că Sfîntul Duh se cuibărește azi în bluzoanele muncitorilor parizieni." Extazul lui Mickiewicz era o formă tipică de manifestare a pasiunilor politice dezlănțuite care îi încețoșează omului conștiința și îl fac să-și piardă simțul autocritic: asemenea stări se creează în condițiile în care o mulțime de persoane, aparținînd aceleiași clase sociale, se contaminează reciproc pe plan emoțional și își pierd identitatea în așa măsură încît devin un fel de *medium* care îndeplinește voința unui agent ce aparține sferei supraomenești de existență. Avea dreptate preotul care îi spunea lui Mickiewicz, înainte de audiență, că sufletul său trebuie să se unească nu cu sufletul celorlați, ci cu Duhul Domnului Isus Hristos. Unirea sufletului cu voința lui Dumnezeu sublimează orice pasiune, îl salvează de excese, de influențele degradante ale urii, de simptomele descompunerii corporale, și mărește libertatea personalității: acționînd în starea de relație directă cu Dumnezeu, omul nu se mai transformă într-un medium opac și devine colaborator al lui Dumnezeu, cu o conștiință înalt dezvoltată și păstrîndu-și autonomia. Prin urmare, doctrina expusă asupra dependenței de Dumnezeu a oricărui bine nu ține de vreun determinism teologic: libera inițiativă a faptei bune pornește de la om, dar săvîrșirea ei se obține prin cooperarea cu puterea lui Dumnezeu.

La educarea întru bine a omului o contribuție esențială o aduce Biserica. Ea este Trupul lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Devenit

prin întrupare Dumnezeu-om, Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și căpetenia Bisericii, la care se raportează ca la Trupul Său, creează pentru membrii ei posibilitatea comuniunii lor cu El tocmai grație unificării în persoana Lui a naturii divine și umane. Pentru a înțelege acest lucru trebuie să nu considerăm cuvîntul „Trup“ o metaforă, ci o expresie exactă a realității: celulele corpului omenesc reprezintă organele unificate de către „eul“ omenesc într-un întreg organic viu și participă la desfășurarea curentului complex al vieții lui. La fel, toate persoanele care formează Trupul Bisericii reprezintă organele Ei, capabile să contribuie la plenitudinea vieții divin-umane. Așa cum agenții din corpul omenesc se formează în spiritul umanului prin participare intimă la viața omului, tot astfel și omul integrat în trupul Bisericii resimte influența ei atît de adînc încît este gata să urce către țelul suprem al îndumnezeirii pe care firea omului a atins-o deja în Persoana întrupată a Fiului lui Dumnezeu, Isus Hristos.

Cel mai eficace mijloc de unire a credincioșilor întru Hristos și de unire reciprocă a acestora în El îl constituie, potrivit Bisericii, taina euharistiei. Experiența nemijlocită a celor ce „cu credință și iubire“ se împărtășesc din Trupul și Sîngele lui Hristos reprezintă o mărturie vie în favoarea acestei învățături bisericești. „Cei ce s-au împărtășit cu adevărat“ — spune Nicodim de la Muntele Athos — „cunosc întotdeauna după aceea o stare de grație. Sufletul îl primește atunci pe Dumnezeu în chip duhovnicesc“ (*Războiul nevăzut*, II, 4). Sensul de comuniune al acestui sacrament se accentuează mai ales prin participarea la el, în unele zile, a mii de credincioși care, laolaltă, nutresc aceleași sentimente, dorințe și gînduri, contopindu-se astfel, din punct de vedere ontologic, într-un întreg armonios.

Multe persoane nu recunosc taina euharistiei dintr-o simplă neînțelegere. Ideea transsubstanțierii pîinii și vinului în Trupul și Sîngele lui Hristos li se pare falsă pe motiv că aceste substanțe, chiar și după epicleză (rugăciunea adresată Sfîntului Duh în timpul liturghiei) rămîn neschimbate din punct de vedere fizic, adică pîine și vin. Împotriva acestei interpretări Homiakov[11] spune că Biserica Ortodoxă nu a elaborat o teorie metafizică asupra trans-

---

[11] A. S. Homiakov (1804–1860) — filozof, scriitor, poet, publicist rus, unul dintre fondatorii slavofilismului. Ideile lui filozofice poartă amprenta patristicii orientale. Adept al liberalismului. (*N. t.*)

formării pîinii și vinului în Trupul și Sîngele lui Hristos pentru că nu are nevoie de ea. El reamintește că Hristos este Stăpînul stihiilor și de aceea îi stă în putere să facă în așa fel ca „orice lucru să fie preschimbat fără să-și schimbe cîtuși de puțin substanța fizică" în Trupul Său. Doar Trupul lui Hristos din taina euharistiei nu e din carne.

Nu trebuie, de asemenea, uitat faptul că în afară de împărtășania trupească există și împărtășania duhovnicească, despre care Nicodim de la Muntele Athos spune că „se petrece înlăuntru, în duh, și constă în comuniunea neîntreruptă cu Isus Hristos" (*Războiul nevăzut*, II, 4).

Treapta inferioară a comuniunii cu Dumnezeu și Împărăția Domnului se exprimă prin rugăciunea adresată în scopul împlinirii unei dorințe. Cei care nu au o experiență religioasă diversificată manifestă dispreț față de acest gen de rugăciune și chiar își permit s-o ironizeze și s-o considere fără sens, invocînd imuabilitatea supratemporală a Providenței. Lor le scapă din vedere faptul că Providența ține cont, pe plan supratemporal, nu numai de nevoile omului, ci și de încredere, de relația intimă cu Dumnezeu, care se exprimă prin rugăciunea amintită. Nu este de mirare deci că intervenția miraculoasă a Providenței în mersul evenimentelor, avînd ca scop îndeplinirea rugăciunii, are loc destul de des și că nu contrazice defel economia Ei. Majoritatea credincioșilor nu-și bat capul cu asemenea probleme sterile și, așa cum copiii se adresează părinților, ei se adresează lui Dumnezeu cerîndu-i ajutor: prin această atitudine copilăroasă ei dau dovadă de o înțelepciune mai mare decît filozofii sceptici.

Oricît de înflăcărată ar fi rugăciunea în discuție, ea implică totuși dorința celui care se roagă, iar aceasta poate fi și nedreaptă: de unde necesitatea ca rugăciunea să fie însoțită de supunere, explicită sau implicită, față de voia lui Dumnezeu. „Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se facă" (Luca, 22, 42). Devenită organică, încrederea credinciosului în cîrmuirea lumii de către Dumnezeu îi asigură liniștea sufletească netulburată. „Că de voi și umbla în mijlocul morții, nu mă voi teme de rele; că Tu cu mine ești. Toiagul Tău și varga Ta, acestea m-au mîngîiat" (Ps. 22, 4, 5).

Negarea valorii rugăciunii la care ne-am referit este, așadar, o gravă eroare. Ea apare fie sub influența titanismului trufaș, fie pe baza deismului raționalist, ori ca urmare a ispitei diavolului care

intenționează să suprime căldura sufletească a comuniunii cu Dumnezeu și să-l îndepărteze astfel pe om de la El.

Comuniunea omului cu Dumnezeu este dublată de comuniunea cu Împărăția lui Dumnezeu. Potrivit doctrinei creștine, fiecare om își are îngerul său păzitor. Mai mult: bisericile, popoarele, stihiile naturii luate în parte — pe scurt, fiecare organ al întregului organic are propriul său protector ceresc. Teoria acestei legături atotpătrunzătoare între Împărăția Domnului și lumea noastră a fost dezvoltată de părintele S. Bulgakov în cartea *Scărița lui Iacob* consacrată angelogiei.

Viața noastră pămîntească în ansamblu stă sub înrîurirea adîncă a participării sfinților la ea, a locuitorilor Împărăției Domnului cei mai apropiați de noi. Există nenumărate povestiri despre epifania sfinților și despre ajutorul lor miraculos în diferite împrejurări de viață. (Despre diferența între epifanie și halucinație vezi cartea mea *Intuiția sensibilă, intelectuală și mistică.*)

Descriind moartea lui Jean Valjean, Hugo spune că în acele clipe acesta simțea prezența episcopului (mort la acea vreme) care i-a înviat sufletul. Trăirea specifică, legată de intrarea în suflet a chipului lui Isus Hristos, a chipului unui sfînt sau unei persoane venerate de noi, constituie nu un sentiment subiectiv, ci începutul legăturii ontologice între două persoane. V. Ivanov[12] consideră nu numai că marii sfinți intră în comuniune personală cu unii oameni, dar și că influențează epoci întregi ale procesului istoric: el raportează creația lui Dante la învățătura lui Francisc din Assisi, iar în arta rusă din secolul al XIX-lea descoperă influența spirituală a Sfîntului Serafim de Sarov.

Rugăciunea, cum ar fi, de pildă, „Tatăl nostru", pe care o practică veacuri de-a rîndul nenumărați oameni cu aceleași sentimente și cuvinte, îl introduce pe om într-o sumedenie de spirite și în curentul vieții lor, îndreptate spre Dumnezeu de la Hristos pînă în zilele noastre. În cadrul acestui mare întreg unitar în fruntea căruia se află sfinții, acțiunea de întrajutorare este mult mai consistentă decît în viața cotidiană, sufocată de grijile mărunte. Izolarea corpurilor umane în spațiu și timp nu constituie o piedică pentru

---

[12] V. Ivanov (1866–1949) — poet rus, teoretician al simbolismului. În eseurile filozofice *(Brazde și hotare)* promovează concepția estetico-religioasă asupra creației artistice. (*N. t.*)

comuniunea spirituală. După Nil Sinaitul, monahul, „îndepărtîndu-se de toți, continuă să rămînă unit cu toți".

„În lumea fizică" — spune Kireevski — „orice ființă trăiește și se susține numai prin distrugerea altor ființe; în lumea spirituală edificarea fiecărei personalități este în folosul general și fiecare respiră viața tuturor."

Obiceiul ca la botez să se dea nou-născutului numele unui sfînt are o semnificație profundă. Idealul creștinului rezidă în sfințenie, și prin atribuirea numelui unui sfînt se stabilește legătura omului cu purtătorul individual al sfințeniei. Slăbirea viziunii creștine se face resimțită în obiceiul unor culte și secte de a da membrilor lor orice nume, Sidney, de pildă, pentru că acest oraș australian le-a plăcut părinților. Nu poate fi aprobat nici obiceiul de a transforma diminutivele în nume de sine stătător, îndepărtîndu-l astfel de numele sfîntului (Hans în loc de Ioan sau Sonia în loc de Sofia).

Însemnătatea Bisericii în dezvoltarea spiritului este atît de mare încît putem socoti valabilă, într-un anumit sens, următoarea concluzie: „nu există mîntuire în afara Bisericii". Dar această afirmație nu trebuie înțeleasă ca și cum orice om care nu ține de Biserica Ortodoxă pămîntească, de pildă orice catolic, protestant, iudeu, budist, ateu etc., ar fi condamnat la chinuri veșnice. Este o problemă bine lămurită de Homeakov. „Legăturile tainice" — spune el — „care există între Biserica pămîntească și restul umanității nu ne sînt accesibile, și de aceea nu avem dreptul și nici dorința să consimțim la o judecată aspră a tuturor celor ce se află în afara Bisericii vizibile, cu atît mai mult cu cît această consimțire ar contrazice îndurarea lui Dumnezeu." Recunoscînd unanim botezul ca izvor al tuturor tainelor, nu repudiem celelalte șase taine; pe lîngă cele șapte taine „mai există și altele, căci orice faptă săvîrșită cu credință, dragoste și speranță îi este sugerată omului de spiritul lui Dumnezeu și cheamă harul dumnezeiesc invizibil".

„Pentru a fi creștin (cel puțin, într-o anumită măsură) este de ajuns să iubești adevărul și să-l ocrotești pe cel slab de asuprirea celui puternic, să stîrpești corupția, tortura și sclavia; pentru a fi creștin (cel puțin parțial) e de ajuns să faci în așa fel încît să ușurezi munca și destinul nefericit al celor împovărați de sărăcie și cărora nu știm încă să le aducem fericirea." „Omul nu poate fi mîntuit în afara lui Hristos și a iubirii pentru El, dar în acest caz

nu este vorba de persoana istorică a lui Hristos, după cum mărturisea Însuși Hristos."

„Celui care va zice cuvîntul împotriva Fiului Omului, se va ierta lui; dar celui care va zice împotriva Duhului Sfînt, nu i se va ierta lui, nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie" (Matei, 12, 32). „Hristos nu este numai o realitate, El este legea, ideea înfăptuită; de aceea chiar dacă cineva, după voia Providenței, nu auzise niciodată despre Cel Drept victimizat în Iudeea, în fapt ce închină ființei Mîntuitorului nostru, deși nu-I cunoaște numele și nu poate binecuvînta numele lui dumnezeiesc. Oare cel care iubește adevărul nu-L iubește și pe Hristos? Și nu este ucenicul Lui fără să știe, cel ce are inima deschisă compasiunii și iubirii?" „Toate sectele creștine cuprind oameni care, în pofida caracterului eronat al învățăturii lor (de regulă, moștenit) cinstesc prin năzuințele, cuvintele și faptele lor, prin întreaga lor viață pe Acela Care a murit pentru frații săi păcătoși. Toți acești oameni, de la închinătorul la idol pînă la sectant, sînt scufundați în întuneric, dar cu toții întrezăresc, licărind prin beznă, razele de lumină, care ajung la ei pe diferite căi."

Lucrarea haristică a Însuși Domnului Dumnezeu și a Împărăției Lui este forța atotputernică supremă care îl ajută pe fiecare om să progreseze în direcția binelui dar nu-i violează niciodată libertatea. Țelul final al acestei lucrări rezidă în îndumnezeirea agentului, trecerea lui, prin urcare, din lumea existenței noastre în Împărăția lui Dumnezeu. În capitolele anterioare a fost vorba despre structura specifică a Împărăției în care s-a înfăptuit idealul desăvîrșirii absolute. O particularitate caracteristică a acestei structuri constă în aceea că în cadrul ei devine imposibilă coliziunea între rangul valorii și forța ei de afirmare. Importanța deosebită a acestei probleme impune examinarea ei într-un capitol aparte.

Capitolul XII

Relația normală între rangul valorii și forța ei de afirmare

1. DOCTRINA LUI SCHELER ȘI KLAGES ASUPRA SPIRITULUI

În capitolele precedente (cap. V, de pildă) s-au făcut numeroase referiri la problema corelației între rangul și forța valorii. Realizarea valorilor superioare, ca cele din domeniul artei sau cele legate de apărarea patriei în timpul războiului, depinde de valorile inferioare, bunăoară de sănătatea fizică. De aici apare adesea o situație umilitoare și dramatică. Mulți gînditori consideră această alcătuire a lumii drept o lege care nu poate fi abrogată.

În lucrarea *Poziția omului în cosmos*, M. Scheler afirmă că există două tipuri de teorii asupra spiritului și omului: teoria clasică potrivit căreia spiritul constituie un principiu viguros, și teoria negativă după care spiritul și toate creațiile culturale apar pentru prima dată pe baza evoluției biologice prin negarea instinctelor și pornirilor primare. Scheler respinge ambele teorii.

El consideră că Fundamentul lumii comportă totdeauna două aspecte: *spiritul* și *pornirea oarbă*, aflate, de la origini, într-o relație tensionată. Spiritul este neputincios, iar pornirea oarbă posedă o forță creatoare, este un fel de „natură creativă“ care zămislește determinările întîmplătoare ale existenței.

Supraspațial și supratemporal, spiritul reprezintă Logosul care contemplă *ideile* și Dragostea care revelează valorile. Avînd nevoie de putere pentru a se manifesta, spiritul împrumută energia necesară din sfera inferioară de impulsuri biologice pe care le suprimă asigurîndu-și astfel posibilitatea de a crea cultură, de a realiza idei și valori. „Fundamentul Lumii devine conștient de sine la nivel uman tocmai în actul prin care omul se vede înrădăcinat în el.“ În interioritatea omului se obține însuflețirea spiritului. Scheler admite chiar, ca posibilă, o situație în care se va produce o cotitură, și spiritul, neputincios inițial, este înzestrat cu putere.

Motiv pentru care existența umană merită să fie numită divină. Eroarea teismului constă în afirmația că puterea divină a existat de la început. În realitate, Dumnezeu se creează, El emerge din fundamentul Lumii.

Așadar, în opinia lui Scheler, spiritul este lipsit de putere în primele faze ale dezvoltării sale; el este totuși veșnic și sublim — Logosul care contemplă ideile și valorile. De aceea, Scheler opune doctrina sa teoriilor unor gînditori contemporani care consideră valorile vitale (biologice) superioare celor spirituale, și care, constatînd fenomenul de sleire a vieții biologice în lumea omului, manifestă o atitudine negativistă, uneori disprețuitoare față de factorul spiritual și uman în genere. El se referă la teoria lui T. Lessing, conform căreia omul ar fi o specie de maimuțe prădătoare care suferă de grandomanie legată de „Spiritul" său; la teoria anatomistului L. Bolcke, care îl asemuie pe om cu o maimuță infantilă, marcată de o activitate glandulară anormală; la teoria medicului P. Alsberg, care crede că specificitatea umană constă în „decuplarea" organelor și înlocuirea lor cu instrumente și cu elaborarea de concepte, ceea ce aduce viața la impas, iar umanul se dovedește a fi o boală. Cel mai talentat și reprezentativ exponent al teoriilor potrivit cărora spiritul constituie un parazit metafizic care distruge viața corporală este L. Klages. Fapt ce ne determină să zăbovim asupra filozofiei lui și să-i scoatem în evidență eroarea de bază.

În opinia lui Klages, „eul" reprezintă un punct de joncțiune între viață și spirit. (*Der Geist als Widersacher der Seele*, II Bd. p. 516.) Proces desfășurat în spațiu și timp, viața constă în realizarea elanului biologic (vital) al individului. Spiritul *(logos, pneuma, nous)* nu are o formă spațială și temporală, de unde omniprezența lui. El atașează la viața spațio-temporală a individului actele sale care sînt lipsite de durată în timp și care, generînd conștiința, divid procesul vital în unități atemporale. Într-adevăr, actul de înțelegere nu are durată în timp, timpul care divide este un „prezent atemporal".

Călăuzindu-se după legea identității „A este A", actul de înțelegere are ca obiect ceva de asemenea atemporal, un fel de punct lipsit de durată. „Din acest motiv, ființele înzestrate cu spirit ajung la aceleași noțiuni de unitate, număr, măsură și la aceeași abordare a realității temporale din perspectiva sistemului punctelor

calculabile. Întrucît realitatea se identifică cu viața desfășurată în timp, este evidentă ruptura ei de gîndire, ale cărei acte și obiecte sînt atemporale: spiritul emite *judecăți*, viața *își trăiește* desfășurarea. Spiritul este o existență pură, viața este existența în curs de desfășurare: existența este exprimabilă prin concepte dar nu și trăită, procesul vital, în schimb, este trăit dar nu și exprimabil prin concepte. „Nici o trăire nu este conștientă și nici o conștiință nu este capabilă de trăire." Procesul vieții se caracterizează prin *continuitate*, iar conștiința prin *discontinuitate* — ea operează divizarea realității în atomi ai existenței.

Spiritul posedă voința care își propune anumite scopuri pe măsura conceptelor. Spiritul ca atare este lipsit de putere, el doar stă la cîrmă, formulînd scopurile, și dezintegrează, pentru realizarea lor, elanul biologic, deposedîndu-l de intensitatea pe care o utilizează pentru propriile nevoi. După cum s-a mai spus, el descompune evenimentele reale în unități calculabile pentru ca prin intermediul ideilor de „cauzalitate mecanică" și „legitate" să *mecanizeze natura* construind diverse mecanisme; în acest scop spiritul apelează la acea latură a naturii care este interpretabilă prin analogie cu mașina. Existența astfel concepută este lipsită de căldura procesului vital. Viața se veștejește, deoarece spiritul îi răpește energia, necesară actelor lui volitive. Țelul final al spiritului constă în distrugerea vieții, distrugere care se soldează cu propria sa desființare, căci numai viața îi poate furniza energia. În viziunea lui Klages, esența întregului proces istoric al umanității constă în lupta spiritului împotriva vieții și în distrugerea acesteia din urmă. El suprimă viața prin intelect, mecanizînd-o, sau prin intermediul idealurilor religioase, intrînd în conflict cu „trupul"; scopul luptei mistice cu viața îl constituie neantul.

Klages își expune teoria cu mult talent și formulează pe parcurs o serie de idei valoroase referitoare, de pildă, la viața sufletească a plantelor, la filozofia limbii. Nu putem să nu fim de partea lui atunci cînd înfățișează civilizația tehnico-industrială contemporană cu standardizarea tuturor manifestărilor de viață ca pe un imperiu al fantomelor. Însă ideea de bază conform căreia spiritul ar fi un parazit metafizic care secătuiește viața biologică și în final duce la nimicirea ei și la propria lui suprimare este evident eronată. Această idee se bazează pe o interpretare greșită a psihologiei gîndirii și a teoriei cunoașterii.

Klages afirmă că actele de cunoaștere și recunoaștere sînt atemporale, adică lipsite de durată; din acest motiv, obiectul lor este și el atemporal, rupt de realitate. Împotriva acestei afirmații trebuie mai întîi remarcat faptul că autorul nu demonstrează nicăieri atemporalitatea actelor intelectuale. Dar chiar dacă am accepta atemporalitatea actelor de cunoaștere și recunoaștere, de aici nu rezultă atemporalitatea obiectului lor. Ca orice agent substanțial, „eul" omului este, într-adevăr, o ființă *supratemporală*. Situîndu-mă deasupra timpului, eu pot viza prin actul imediat de percepție un segment de realitate fluctuantă, de pildă o melodie ale cărei sunete aparțin trecutului imediat, prezentului și viitorului apropiat. Se știe că între actul intențional și obiectul vizat de el pot exista deosebiri esențiale. Astfel, în orice amintire actul de reprezentare are loc în prezent, pe cînd obiectul vizat aparține trecutului. Așadar, percepția conștientizată nu înseamnă ruptura cu realitatea vie în continuă prefacere.

Să vedem cum stau lucrurile cu recunoașterea obiectului și cu gîndirea abstractă. Recunoașterea și gîndirea reclamă acte de comparație, respectiv de diferențiere și identificare: ele se conduc deci după principiul identității „A este A" și după principiul noncontradicției „A nu este non-A". Hegel, Bergson, Klages, precum și mulți alți gînditori consideră că obiectul supus legii identității trebuie să fie neapărat atemporal, imuabil și deci să facă parte din domeniul existenței vii. Această convingere decurge din înțelegerea greșită a legii identității care, în genere, a fost nedreptățită în istoria gîndirii filozofice.

Prin forma lor de bază, legea identității, legea contradicției și legea terțului exclus sînt legi ontologice și nu logice. În afară de principiul Suprauniversal și de agenții substanțiali ca purtători ai forței creatoare, toate celelalte obiecte au un caracter determinat. Legea ontologică a identității la care se supun aceste obiecte spune că fiecare dintre ele reprezintă ceva determinat, de pildă, A. Legea ontologică a contradicției spune că „A nu este non-A" iar legea terțului exclus indică faptul că „orice element *determinat* al lumii este fie A, fie non-A. Datorită caracterului lor cu totul fundamental și penetrant aceste legi par banale, insignifiante, iar consecințele importante care decurg din ele rămîn adesea neînțelese, în formularea lor se comit inexactități și greșeli, ceea ce creează dificultăți insurmontabile și încercări de a le nega sau interpreta în mod eronat.

Cel mai rău stau lucrurile cu legea identității. În cazul în care o considerăm în sens *ontologic*, în formularea ei trebuie evitată repetarea semnului A: în această lege este vorba nu de identitatea a două exemplare ale lui A, ci de autoidentitatea lui A — adică de orice determinare. Atunci cînd, pe baza legii *ontologice* a identității, se formulează legea logică a *identității* care se referă la caracteristicile adevărului și ale judecății care exprimă adevărul, formularea ei ar putea fi: „În orice judecată conținutul obiectiv al lui A rămîne întotdeauna identic cu însuși A." În formularea acestei legi se repetă semnul A, dar este vorba nu de două exemplare ale lui A, ci de două sau mai multe acte intenționale care vizează singurul și *literalmente* același A. Această identitate absolută a obiectului, reținută în conștiință în pofida multiplelor acte de judecare sau de amintire, care îl vizează, se prezintă, pe de o parte, ca ceva de la sine evident, iar pe de altă parte, rămîne greu de explicat. Puține sînt sistemele filozofice capabile să indice clar și inteligibil care anume alcătuire a lumii și a conștiinței asigură posibilitatea ca o mulțime de acte intenționale diferite de percepție, amintire etc. să vizeze același A.

Autoidentitatea determinării despre care este vorba în legea ontologică și în legea logică nu reclamă defel atemporalitatea existenței: cea mai rapidă și surprinzătoare schimbare este strict determinată, adică autoidentică în fiecare fază și în întregul ei. Actele repetate de cunoaștere și recunoaștere a acestei schimbări pot conține adevărul despre ea numai în cazul în care sesizează aceeași schimbare bruscă a obiectului și totodată identitatea lui numerică absolută. Cum este posibil acest lucru? Gnoseologia intuiționistă răspunde foarte simplu la această întrebare. Să presupunem că, rememorînd trecutul, afirm: „Lovită de un fulger, casa vecinului meu a fost cuprinsă de flăcări în timp de cîteva minute." Subiect cunoscător atemporal, eu sînt în stare să vizez — mult mai tîrziu, după efectuarea actului de percepere a obiectului — în repetatele rînduri, prin actele de amintire, *absolut același eveniment* originar și să-l reactualizez în conștiința mea; totodată, actele de cunoaștere și apercepție reprezintă evenimente noi, pe cînd obiectul vizat este unul și același eveniment. Incapabile să-și dea seama cum e posibilă o asemenea identitate a obiectului în amintire, în judecată și în raționament, sistemele filozofice respective nu pot să explice caracterul adevărat al celor mai simple raționamente și judecăți, arătîndu-și astfel inconsistența.

Îndoielile cu privire la aplicabilitatea legilor identității și contradicției la schimbarea care se desfășoară integral în timp se nasc, printre altele, în virtutea următoarei circumstanțe. Reprezentarea mentală a unui element cum ar fi traiectoria ghiulelei ne obligă să recunoaștem faptul că ea ocupă la un moment dat un anumit loc în spațiu și nu-l poate părăsi; de aici se trage concluzia potrivit căreia ghiuleaua s-ar afla la un moment dat în repaus într-un anumit loc, în momentul următor ea s-ar afla în repaus în alt loc ș.a.m.d. Dar din însumarea stărilor pe loc nu se poate obține mișcarea. Se conchide de aici că chiar dacă mișcarea există, ea nu se supune legii contradicției: în fiecare moment al timpului mișcarea se află și nu se află într-un anumit loc din spațiu (vezi, de pildă, Hegel).

Acest raționament cuprinde următoarea eroare. Momentul temporal marchează o graniță, ea însăși lipsită de durată, între două segmente de timp; din acest motiv, în cutare moment temporal, ghiuleaua ocupă, într-adevăr, un anumit loc în spațiu și nu-l părăsește. Asta nu înseamnă însă că ea s-ar afla în acea stare de repaus care se definește prin prezența unui corp în același loc de-a lungul unui segment de timp, fie el și de ordinul miimii de secundă. Or, în analiza noastră era vorba nu de *segmentul* de timp, ci de *momentul temporal*, adică de aspectul lui *ideal*, care ține de structura timpului ca graniță între părțile lui componente, dar care nu constituie o parte integrantă a acestuia.

În sfîrșit, mai există o confuzie care alimentează presupoziția că gîndirea conceptuală înseamnă ruptura de realitatea vie. Conceptul corect formulat rămîne identic în toate actele gîndirii și are un caracter atemporal; de aici se trage concluzia după care conceptul n-ar furniza cunoștințe despre realitatea vie. Prin acest raționament se omite faptul că tot ce este temporal comportă și un aspect atemporal; conceptele referitoare la evenimente se formează pe baza contemplării temporalului prin prisma atemporalului, contemplarea care asigură maxima precizie a cunoștinței fără a se fi ignorat caracterul schimbător al existenței.

Pe baza considerațiilor prezentate se poate afirma că Klages n-a reușit, din punct de vedere gnoseologic și psihologic, să-și justifice teza principală conform căreia conștiința și cunoștința, spiritul în general, sînt rupte de realitate și suprimă viața. El a restrîns sfera conceptului de spirit, înțelegînd prin aceasta doar un intelect

instrumental; dar chiar și acesta are de-a face cu realitatea, e drept, una de ordin inferior. Inconsistența doctrinei lui Klages se evidențiază și mai pregnant dacă luăm în considerație formele superioare de manifestare a spiritului, de pildă arta, activitatea morală și religioasă, generatoare de viață suprabiologică, axiologic superioară, care în condițiile unei evoluții normale se îmbină armonios cu viața biologică. În fine, nu există la Klages nici măcar o aluzie la acceptarea posibilității unui scop mai înalt — acela de întrupare a idealului desăvîrșirii absolute în Împărăția Domnului, unde viața biologică este cu totul suprimată, în schimb se realizează viața spirituală suprabiologică, cu puterea ei nelimitată de creație care se materializează în *corporalitatea spirituală* desăvîrșită. În această împărăție a existenței se realizează forța infinită a spiritului care există și în sferele inferioare de existență, dar care nu se poate manifesta acolo din plin. Trecem acum la analiza acestei probleme.

2. FORȚA NORMALĂ A SPIRITULUI

Conform variantei de personalism promovate și elaborate de mine, lumea este compusă din agenți substanțiali supratemporali și supraspațiali. Răspunzînd ideii sale normative, fiecare dintre ei reprezintă un individ irepetabil și nesubstituibil. Orice agent este o personalitate reală sau potențială, înzestrată cu putere creatoare și capabilă să producă evenimente care au o formă temporală și temporal-spațială.

Nu există materie, suflet sau spirit ca substanță specifică: există numai *procese* materiale, sufletești și spirituale, create de agenții substanțiali, precum și principii ideale, spirituale care stau la baza lumii (de pildă, principiul formal al structurii lumii), ale căror purtători sînt agenții substanțiali. Aflați într-o stare de izolare egoistă față de Dumnezeu și unul față de altul, agenții substanțiali sînt capabili doar de activități elementare, sărace în conținut. Pe parcursul evoluției ei se unesc în formații mai complexe care asigură posibilitatea ascensiunii pe trepte mai înalte ale vieții și ale abordării unor specii de creații mai consistente și valoroase. Astfel ia naștere alcătuirea în trepte a lumii. Să luăm în considerație următoarele trepte: cea de jos — natura anorganică cu procesele ei

materiale mecanice și fizico-chimice; apoi, pe baza acestora, apare natura biologic structurată cu procesele ei materiale mecanice și fizico-chimice; după aceea, pe baza acestora, apare natura biologic structurată cu procesele ei fiziologice și sufletești la nivelul inconștientului; treapta mai înaltă a acestei naturi implică, alături de procesele amintite, procese sufletești conștiente; în fine, pe o treaptă și mai înaltă a dezvoltării devine posibilă viața spiritual-culturală, de pildă sub forma procesului istoric al umanității care se străduiește să realizeze valorile absolute ale binelui, adevărului și frumosului.

Este cu totul inacceptabilă supoziția după care treptele inferioare ale naturii n-ar implica deloc procesele și principiile inerente treptelor ei superioare. În caz contrar, ar trebui să admitem că pe treapta cea mai de jos agenții substanțiali ar produce doar procese pur materiale de respingere–atracție și procesele care creează calitățile sensibile, spațial organizate: lumină, sunet, căldură etc. Ar fi atunci absolut de neînțeles cum pe treptele superioare acestor procese li se adaugă activitățile legate de viața sufletească, de spiritualitate, de cauzalitatea teleologică etc. În realitate, asemenea activități de importanță esențială și asemenea principii ale existenței, cum ar fi sensibilitatea sufletească și spiritualitatea, sînt prezente, într-o măsură mai mare sau mai mică, chiar și în actele agenților substanțiali aflați pe treptele inferioare ale dezvoltării. Cele mai simple acțiuni pot fi realizate numai datorită fundamentelor spirituale ale organizării lumii și numai prin intermediul unor acte psihice sau cel puțin psihoide, inconștiente, în particular, grație năzuinței spre un scop determinat, fie și neidentificat. Este ușor de demonstrat că acțiunile atît de elementare din natură cum ar fi cele de respingere reprezintă o *interacțiune*, adică nu se produc decît ca o acțiune *simultană* de respingere și de atracție. Acest lucru devine posibil cu condiția ca intenția unui agent de a produce o acțiune de respingere să-l incite pe un alt agent la o acțiune analoagă dar cu direcție opusă: numai în astfel de împrejurări poate avea loc un proces *mecanic*, desfășurat în spațiu, de respingere reciprocă simultană. Așadar, nici procesele mecanice nu sînt pur și simplu materiale, ci și psiho-materiale (în cazul împingerii unei pietre la marginea drumului, conștient făcută de om), sau material-psihoide (presiunea pe care o exercită piatra asupra mîinii noastre ca urmare a gravitației);

totodată fiecare acțiune are propria ei *finalitate*, ceea ce arată că în lume există numai cauzalitate teleologică și nu una pur mecanică.[1]

Prin urmare, pe treapta cea mai de jos a dezvoltării, fiecare agent este purtătorul fundamentelor spirituale ale existenței sale și are capacitatea de a se manifesta în plan sufletesc și corporal (material). Totodată rolul predominant îl joacă fundamentul spiritual al agentului: aspirația, fie și inconștientă, către scopul final, către plenitudinea absolută a existenței și desăvîrșirii constituie sursa oricărei schimbări și evoluții în ansamblul ei. Al doilea loc, în ordinea importanței, îl ocupă procesele psihice: orice acțiune, chiar și de natură materială, spațio-temporală, este produsă de către agent în mod finalizat, deci demarează printr-un act psihic sau, cel puțin, psihoid. Orice acțiune dusă pînă la capăt este realizată de către agent în așa fel încît să coexiste în economia ei latura spirituală și cea corporală.

Așadar, fundamentele generale ale organizării lumii în ansamblu și a tuturor ființelor sînt cît se poate de uniforme. În această privință personalismul promovat de mine are multe puncte comune cu personalismul lui Leibniz, care în expunerea teoriei sale asupra structurii monadice a lumii sublinia insistent uniformitatea alcătuirii acesteia și caracterul universal al regulilor ei de bază *(Meditația asupra principiilor vieții și a formelor exemplare).*

În același timp însă, nu putem să nu recunoaștem valabilitatea doctrinelor contemporane asupra existenței în natură a mai multor trepte și asupra evoluției creative care generează noi regnuri ale naturii, fiecare dintre ele avînd anumite legi autonome, ireductibile la legile celeilalte trepte. Îmbinarea acestor două doctrine, la prima vedere opuse, nu prezintă nici o dificultate: în interiorul cadrelor unice de organizare a întregului univers mai rămîne un tărîm liber pentru diferențieri profunde, pentru inventarea și crearea de către agenții substanțiali a unor tipuri noi de viață, care alcătuiesc noi regnuri ale naturii mai dezvoltate.

Sporirea consistenței, complexității și valorii acțiunii se obține prin realizarea de asocieri din ce în ce mai ample între agenți; aceste „alianțe“ devin tot mai bine organizate; pe o anumită treaptă de dezvoltare apar unele acțiuni conștiente etc. Deosebirile

---

[1]Vezi articolele mele: „Ce nu poate fi creat prin evoluție“ (*Sovremennîie zapiski*, 1927, XXXIII; „Rațiunea formală a lumii“, Belgrad, 1938. (*N. a.*)

între aceste laturi ale organizării și vieții pot fi atît de profunde încît ne îndreptățesc să vorbim de existența mai multor regnuri ale naturii. Așa, de pildă, chiar dacă pledăm pentru panvitalism, respectiv pentru bazele organice ale structurii atomului, moleculei, cristalului etc., nu putem să nu fim de acord cu afirmația după care lumea organismelor vegetale și animale reprezintă o nouă treaptă a naturii, forma superioară de integrare, dar mai ales subordonarea mutuală a organelor întregului și a întregului organelor sale, conservarea întregului în condițiile multiplelor schimbări legate de creștere și dezvoltare, schimbul activ cu natura prin intermediul nutriției, răspîndirea tipurilor de viață statornicite cu ajutorul înmulțirii și al eredității — toate aceste trăsături conferă un caracter specific regnului vieții biologice în comparație cu viața prebiologică. Pe o treaptă și mai înaltă se situează ființele cărora, la toate aceste trăsături, li se adaugă conștiința și cunoașterea. Deasupra acestora se află ființele care au trecut de la tipul de viață potențial-personală la tipul de viață actual-personală, și anume ființele care au cunoscut valorile absolute și au recunoscut necesitatea ca viața să le fie călăuzită de ele. Astfel se prezintă, de pildă, omul a cărui viață sufletească și spirituală trece din starea de indigență în cea de dezvoltare efervescentă. Apoi, un caracter cu totul specific îl are sfera existenței numită societate umană, în cadrul căreia se dezvoltă cultura. Fiecare dintre aceste trepte ale existenței psihomateriale se sprijină pe nivelurile inferioare ale naturii și le înglobează în așa fel încît realizarea treptelor superioare este de neconceput în afara lor. În acest sens, tot ce constituie aspectul superior al sferei psihomateriale depinde de tot ce este inferior, dar această dependență are un caracter unilateral și nu determină, în caz de distrugere a organismului, anihilarea esenței sufletești și spirituale proprie agenților substanțiali care fac parte din această sferă: fiecare agent substanțial este indestructibil ca întreg și în trăsăturile lui de bază. Nu numai atît: întreaga experiență acumulată de agent în timpul vieții sale biologice se păstrează și după destrămarea corpului, cel puțin sub forma instinctelor pe care le urmează în reconstrucția corpului său și în crearea unor noi și tot mai înalte trepte ale vieții. Totodată, rolul conducător îl joacă în mod constant factorul sufletesc și spiritual.

În lumea psihomaterială există totuși o condiționare a activităților sufletești și spirituale, complexe și rafinate, de către proce-

sele materiale inferioare, ceea ce adesea ne incomodează: de pildă, creația artistică, activitatea științifică și socială depind de starea sănătății, de regimul alimentar, de somn etc. Pentru manifestările sale superioare omul își trage parțial energia din agenții subordonați care fac parte din corpul lui, pe care îi aservește scopurilor sale. De aici, după cum s-a mai spus nu o dată, se naște uneori o tensiune dramatică între forța și rangul valorilor.

O asemenea aservire a unor activități superioare celor inferioare nu constituie o lege primordială a organizării lumii; ea este consecința nerespectării legii morale. Agenții care s-au izolat de Dumnezeu și unul de altul, în loc să fie liberi, devin reciproc dependenți și, paralel cu aceasta, superiorul se vede subordonat într-o anumită măsură inferiorului. De unde caracterul *anormal* al dependenței care poate fi suprimată prin înaintarea agenților pe calea binelui, înaintare ce va da la iveală puterea *spiritualității*.

Întreg procesul evolutiv constă în aceea că agentul care și-a atins gradul superior de dezvoltare îi asociază în corpul său pe agenții subordonați în așa fel încît înalță procesele lor fizico-chimice inferioare pe o treaptă mai înaltă — de pildă, la nivelul procesului organic. Chiar și ființele inferioare, precum ciupercile, capabile să crească și să se dezvolte în cele mai diverse condiții de subzistență, solicitînd doar prezența în mediu a substanțelor organice, manifestă o uimitoare perspicacitate și pricepere în a subordona desfășurarea proceselor inferioare necesităților unui întreg relativ mai organizat. Această aptitudine se manifestă și mai pregnant o dată cu apariția, la om, a spiritualității conștiente. Elaborînd știința și, corelativ, tehnica, omul își extinde tot mai mult stăpînirea asupra maladiilor, asupra naturii sub diversele ei aspecte și nu numai folosindu-se de legile ei, ci instituind în ea noi conexiuni între agenți, grație cărora apar procese de neconceput fără dirijarea lor de către intelectul omenesc: de pildă, o serie de reacții chimice obținute în laborator, transmisia fără fir a muzicii, televiziunea și alte fenomene asemănătoare. Dominarea treptelor inferioare de către cele superioare se relevă cu o forță și mai mare în viața sfinților care, perfecționîndu-se în ordinea binelui moral și comunicînd cu sferele supreme ale existenței, antrenează după ei, prin integrare internă, și natura inferioară sau, cel puțin, se eliberează de aceasta. Mulți sfinți se dispensează aproape total de nevoia de hrană și somn: pentru activitatea lor susținută ei își trag

forța din propriul „eu" și, se pare, cu concursul agenților din împărăția supremă a existenței. Chiar și asupra naturii exterioare sfinții capătă o putere uluitoare: ei vindecă boli, îmblînzesc animalele prin bunătatea lor, acordă ajutor celor nevoiași fără să intre în contact direct cu ei. Încă în faza istorică a prezenței Sale pe pămînt, Dumnezeu-omul, Isus Hristos era capabil, prin forța spiritului său, să stăpînească nelimitat natura. Cînd pe mare s-a iscat o furtună puternică și corabia se afla în pericol, „El, sculîndu-se, a certat vîntul și a poruncit mării: Taci! Încetează! Și vîntul s-a potolit și s-a făcut liniște mare" (Marcu, 4, 39).

Agentul care are parte de îndumnezeire și devine membru al Împărăției Domnului posedă atoatăștiința dumnezeiască; aflîndu-se în strînsă unitate ființială concretă cu toți ceilalți membri ai acestei împărății, el creează realitatea în care nu există moarte trupească, nu există boli, nu există nici un fel de aserviri reciproce și suferințe. În Împărăția lui Dumnezeu puterea creatoare a spiritului este nelimitată. Tocmai ea este un lucru *normal*, corespunzător iconomiei lui Dumnezeu, iar neputința noastră reprezintă, dimpotrivă, o *anomalie* datorată nouă înșine întrucît am pășit pe calea păcatului. (Vezi V. Soloviov, *Îndreptățirea binelui*, Partea a II-a, cap. 7 și 8.)

În studiul intitulat „Miracolele evanghelice", părintele S. Bulgakov arată că minunile săvîrșite de Hristos în timpul șederii sale istorice pe Pămînt pot fi interpretate ca acțiuni ale cauzalității spirituale, inerente omului și firești pentru el dacă se află în comuniune fericită cu Dumnezeu.

Morala și orînduirea socială

1. CONSIDERAȚII GENERALE

Reflecția asupra înfăptuirii legii morale în viața socială poate naște întrebarea referitoare la moralitatea agenților care se situează deasupra omului și care conduc statul, poporul, grupurile sociale de așa manieră încît oamenii luați în parte să se transforme într-un fel de organe subordonate activității lor. Nu intenționez să mă ocup de această problemă dificilă; mă voi concentra exclusiv asupra idealurilor morale și obiectivelor contemporane ale *omului* ca participant la viața socială.

Soluțiile problemei privind însemnătatea orînduirii sociale pentru moralitate prezintă două orientări opuse. Unii afirmă că orînduirea statală și socială nu are o importanță esențială pentru împlinirea binelui: nici o orînduire, spun ei, nu poate dezrădăcina abuzurile, nedreptățile, crimele, dacă unele persoane au un nivel scăzut de dezvoltare morală; cît privește oamenii moralicește desăvîrșiți, ei realizează binele în orice tip de organizare socială. Alții, dimpotrivă, neagă total morala individuală; ei afirmă că orînduirea socială perfectă va suprima orice rău și va deveni sursa oricărui gen de bine în relațiile reciproce ale oamenilor; în opinia lor, toate crimele și nedreptățile sînt determinate de orînduirea socială imperfectă.

Toate capitolele anterioare conțin variate dovezi în favoarea ideii după care condiția esențială a idealului de perfecțiune o constituie *binele moral*, iar realizarea acestuia se face exclusiv prin eforturile individuale conștiente ale fiecărei personalități. De aceea nu merită să acordăm atenție viziunii greșite a celor care văd izvorul oricărui bine în orînduirea socială, adică în afara personalității. Vom face doar cîteva remarci în legătură cu prima greșeală, comisă de cei care, în mod unilateral, consideră că orînduirea

socială n-ar juca nici un rol în înfăptuirea binelui. Ea este evidentă mai ales la acei creştini care spun că viaţa trebuie să se călăuzească după poruncile lui Hristos; descoperi atunci că drumul cel bun al comportamentului poate fi găsit în orice orînduire socială, — motiv pentru care devin insensibili la problema reformelor sociale. Ei au, desigur, dreptate spunînd că fiecare persoană îşi poate găsi calea cea bună a comportamentului în orice orînduire socială, dar de aici nu rezultă că aceasta n-are nici o importanţă pentru un creştin. Acest lucru poate fi explicat abordînd o chestiune concretă, de pildă exploatarea muncii de către capital. Dacă patronul unei fabrici sau posesorul unei mari averi este un bun creştin, el nu va abuza, evident, de poziţia sa de stăpîn, va avea o atitudine respectuoasă şi blîndă faţă de personalitatea lucrătorilor săi şi se va strădui să le satisfacă nevoile. Dar pe această cale problema socială rămîne nerezolvată: printre stăpîni există, într-adevăr, mulţi oameni răi şi se poate spune cu siguranţă că în condiţiile vieţii pămîntene vor exista mereu numeroşi indivizi trufaşi, despotici, jefuitori fără scrupule etc. care vor utiliza puterea capitalului pentru exploatarea şi asuprirea subalternilor lor. Mai mult: în cadrul orînduirii sociale care oferă capitalistului deplina libertate de gestiune, concurenţa creează condiţiile în care nici măcar un stăpîn omenos nu poate satisface îndestulător nevoile celor care se află sub ordinea lui, dacă nu vrea să-şi aducă întreprinderea în pragul falimentului. Reiese clar de aici că pentru realizarea dreptăţii sociale este necesară, pe lîngă ridicarea nivelului de moralitate al oamenilor, preocuparea de a perfecţiona orînduirea socială şi statală.

O serie de dezastre sociale şi de reforme necesare pentru înlăturarea lor pot fi analizate eficient numai pe baza cunoştinţelor speciale, teoretice şi practice, din domeniile sociologiei, teoriei statului, economiei politice etc. Este limpede, aşadar, că etica şi religia creştine pot să stabilească, din punctul lor de vedere, numai bazele generale ale vieţii individuale şi sociale sub raportul exigenţelor morale şi religioase, dar nicidecum să propună programe sociale şi politice concrete. Dacă unele persoane duhovniceşti încep să apeleze la autoritatea Bisericii în vederea susţinerii regimului social existent, afirmînd că este singurul acceptat de Biserică, sau, din contra, se folosesc de Biserică pentru propovăduirea unei anume reforme sociale sub cuvînt că ea ar exprima nu opinia

lor personală, ci voința Bisericii înseși, atunci avem de-a face cu un exces de zel nu tocmai rațional.

Din cauza exclusivismului egoist relativ accentuat al persoanelor care fac parte din sfera noastră de existență psihomaterială și, corelativ, din cauza slăbirii forței lor creatoare, o astfel de orînduire socială ideală este irealizabilă. Se poate stabili doar direcția în care trebuie să se dezvolte societatea ca să atingă idealul, dar programele concrete, promovate de liderii fiecărui popor într-o epocă sau alta, trebuie să fie coordonate cu condițiile materiale și spirituale ale mediului dat și să rămînă inevitabil imperfecte. De unde valoarea relativă a oricărei orînduiri sociale și statale. Reacționarii, ca și revoluționarii, marcați de fanatism, absolutizează unul dintre regimurile politice, de pildă monarhia sau republica etc., ori una dintre orînduirile economice, cum ar fi capitalismul sau comunismul: o asemenea absolutizare a relativului reprezintă totdeauna un rău.

În epoca noastră conștiința omenirii este preocupată mai ales de problema războiului, a penitenței, a orînduirii economice și a limitelor libertății spirituale. Unele dintre aceste probleme au fost abordate în capitolele precedente. Bazele soluției privind problema războiului au fost expuse în capitolul „Înfruntarea răului“, inclusiv problema utilizării forței. În anumite împrejurări războiul pentru apărarea marilor valori spirituale și împotriva răului devine necesar. Dar, după cum s-a mai explicat, recurgerea la forță în lupta contra răului se datorează imperfecțiunii noastre. În condițiile comunicării internaționale actuale, omenirea este preocupată să găsească mijloacele de prevenire a războiului. Problema penitenței a fost de asemenea abordată mai sus în capitolul „Sancțiuni ale legii morale“. Vom analiza, de aceea, doar problema orînduirii economice din punctul de vedere al exigențelor morale.

2. ORÎNDUIREA ECONOMICĂ ȘI INTELECTUALIZAREA SOCIETĂȚII

Cea mai bună orînduire social-economică trebuie să asigure fiecărui membru al societății condițiile materiale și spirituale de dezvoltare normală, orientată spre Împărăția lui Dumnezeu. Puterile, facultățile, mijloacele materiale și spirituale ale omului sînt

însă extrem de limitate. Tentativa unor reformatori de a ridica societatea dintr-o dată pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare se soldează, de obicei, cu distrugerea bunului modest, obținut anterior, și în nici un caz nu realizează forme noi, superioare ale perfecțiunii. Trăim însă timpuri excepționale. Dezvoltarea rapidă a tehnicii, nivelul ridicat al industriei creează posibilitatea acumulării în scurt timp a unor mari bogății materiale, dar în condițiile actuale de schimb și repartiție aceste bogății rămîn inaccesibile maselor populare a căror situație se înrăutățește datorită șomajului și creșterii numărului celor nevoiași. În mod evident, criza economică actuală duce la formarea unei organizări economice noi. Într-o societate în care industria și tehnica sînt capabile să producă mari rezerve de bunuri materiale și să satisfacă nevoile omului, folosindu-se de un număr tot mai redus de muncitori, repartiția produselor nu mai poate fi realizată pe deplin ca înainte — prin tranzacții comerciale. Tehnica înaltă a *producției* trebuie completată cu un nou mecanism de tip special al repartiției, cel puțin în cazul unor bunuri materiale.

Fără îndoială, problema socială în discuție poate fi rezolvată în modalități multiple și foarte variate. Elaborarea lor constituie sarcina economiștilor, a guvernanților și mai ales a creației sociale spontane. Trecerea la un nou tip de orînduire social-economică se va realiza treptat, prin tatonări, așa cum se întîmplă în prezent, de pildă, în Statele Unite ale Americii. Se poate imagina, de exemplu, un regim în care statul, în colaborare cu autoritățile locale (urbane și rurale), și-ar asuma obligația de a asigura tuturor membrilor societății bunurile materiale și serviciile necesare: produse alimentare de bază, îmbrăcăminte, locuințe, asistență medicală. Pentru a evita așa-zisul „socialism birocratic" (birouri cu un personal administrativ numeros, corvoada completării în repetate rînduri a tot felul de formulare, încetineala birocratică) se cere ca diverse categorii de produse și servicii necesare să fie subvenționate treptat dar generos de către stat.

O profundă restructurare a societății trebuie pusă pe seama măririi numărului de persoane aparținînd intelectualității. Să nu uităm că există unele categorii de funcționari (lucrătorii la oficiile poștale) și de intelectuali (medici, personal didactic etc.) care au un program de lucru extrem de încărcat. În același timp, nevoile societății nu sînt acoperite în suficientă măsură de activitatea inte-

lectuală: contingentul de medici, pedagogi, savanți și artiști trebuie înzecit atît pentru satisfacerea mai deplină a nevoilor spirituale ale societății, cît și pentru a disponibiliza timpul necesar intelectualilor pentru perfecționarea muncii lor.

Să ne gîndim, de exemplu, cum ar trebui să fie organizate asistența medicală și serviciul igienico-sanitar. Terapia corectă, dar mai ales profilaxia devin posibile numai în condițiile existenței instituționalizate a medicului de familie, care supraveghează sănătatea fiecărui membru al familiei din clipa nașterii, și care îi cunoaște individualitatea și condițiile de viață. În cazul unei boli sau indispoziții greu diagnosticabile se cer efectuate multiple analize ale secrețiilor și sîngelui bolnavului, precum și un control asupra funcționării inimii și a altor organe. Ceea ce reclamă un număr mare de laboratoare și instituții de igienă unde se fac asemenea investigații. Un numeros personal este necesar și pentru studiul, crearea și supravegherea condițiilor prielnice de muncă.

O bună organizare a educației și instruirii copiilor și adolescenților reclamă și ea o creștere considerabilă a numărului de cadre didactice. În prezent, clasele în care învață șaizeci de copii nu constituie, în multe țări, o raritate. Într-o astfel de situație, profesorul nu se poate adapta la individualitatea elevilor, și lecțiile se transformă, fără voia lui, într-o plicticoasă învățare pe de rost a textelor din manual.

Se cere o creștere și mai mare a numărului de educatori și cadre didactice în vederea transformării școlii contemporane, marcate de inerție, într-o școală vie, care să corespundă nevoilor și intereselor copilului, capabilă să-i cultive toate capacitățile și să răspundă cerințelor intelectului său. În prezent, școala elementară și liceul sînt axate exclusiv pe comunicarea pasivă de informații. Zilnic, copilul și adolescentul își petrec în școală cîte cinci ore; acasă, ei trebuie să-și consume adesea încă trei ore sau chiar mai mult pentru pregătirea lecțiilor. Foarte des un tînăr este privat de plimbări, de aerul curat atît de necesar organismului său. Ziua de lucru a unui copil sau a unui adolescent este nu de puține ori mai lungă decît cea a unuia care muncește în fabrică. Totodată, o parte din timp este consumată adesea cu îndeletniciri aberante, cum ar fi traducerile dintr-o limbă maternă în latină sau memorarea a sute de denumiri de orașe, rîuri neînsemnate, fără nici o asociere cu o cunoștință mai consistentă. Un asemenea învățămînt, mai cu

seamă la nivelul liceului, seamănă cu sistemul muncii silnice. Într-adevăr, unele din particularitățile acestei munci — caracterul forțat, monotonia, inutilitatea și transgresarea puterilor omenești — se regăsesc în munca pusă în sarcina copiilor și adolescenților din multe licee.

Scopul procesului de educație și instrucție pe care trebuie să-l promoveze școala rezidă în trezirea tuturor facultăților omului necesare activităților creatoare sau cel puțin imitative, care întruchipează valorile binelui, frumosului, adevărului și bogăția vieții. În acest context al dezvoltării multilaterale, pe aceeași treaptă cu dobîndirea cunoștințelor teoretice și cu exercițiul gîndirii, trebuie situată educația fizică și cultivarea înclinațiilor artistice, cel puțin pentru nevoile unei receptări adecvate a operelor de artă. O serie de cunoștințe și deprinderi trebuie însușite prin efectuarea diverselor excursii cu caracter științific, istoric, estetic și sportiv, în timpul cărora elevii au a se familiariza cu tehnica modernă, cu instituțiile sociale etc. Idealul contemporan al școlii eficiente reclamă din partea elevilor o atitudine creativă și nu o însumare pasivă de cunoștințe.

Este limpede că organizarea adecvată a școlii cere sporirea numărului de cadre didactice și deci de institute pedagogice și universități. Mai există o necesitate socială pentru satisfacerea căreia numărul persoanelor care se ocupă de munca intelectuală trebuie să crească în mod considerabil. În țările cu o tehnică puternic dezvoltată se va reduce tot mai mult numărul de ore consacrate muncii fizice. Prin urmare, muncitorii vor avea la dispoziție timp liber, pe care îl vor putea ocupa cu activități raționale și nu cu distracții facile și chiar nocive, numai într-o societate care va dispune de suficiente cadre de intelectuali. Arta, știința, filozofia și religia trebuie să contribuie la îmbogățirea conținutului vieții spirituale a societății eliberate de povara muncii fizice. Uniunile artistice de muzicieni, cîntăreți, de amatori ai artei teatrale și plastice etc. trebuie să cuprindă un număr mare de membri și să fie conduși numai de specialiști competenți. Este necesar, de asemenea, ca atît în orașe cît și la sate să se formeze societăți științifice cu profil naturalist, istoric, lingvistic etc. Ele și-ar putea asuma sarcina de observare sistematică a unor fenomene ale naturii pe întreg teritoriul țării, de strîngere a materialului privind studiul vieții sociale etc.

Eliberîndu-se, grație tehnicii perfecționate, de munca fizică epuizantă, poporul trebuie să-i antreneze pe toți cetățenii în cultura spirituală înaltă. Accesul la studii superioare trebuie asigurat nu doar oamenilor dotați, ci tuturor celor care doresc acest lucru. Unii spun îngroziți că în condițiile generalizării studiilor superioare nu tuturor intelectualilor le va putea fi asigurat un loc de muncă pe specialitatea lor; în acest caz s-ar putea întîmpla ca un doctor în limbi clasice, de exemplu, să muncească undeva la construcția de drumuri. Ne-am întreba: și care este nenorocirea? Un atare muncitor nu și-ar pierde timpul liber prin cîrciumi; i-ar citi în original pe Eschil sau pe Platon și i-ar iniția pe cei care nu posedă astfel de cunoștințe în marile valori ale culturii antice.

Modalitatea cu deosebire contraindicată de reducere a cadrelor cu studii superioare o constituie introducerea examenelor eliminatorii. În multe țări bacalaureatul și unele examene în cadrul universității sînt concepute în așa fel încît să solicite, datorită termenului la care trebuie date și numărului de ore consacrate muncii neîntrerupte, o maximă încordare a memoriei și a tuturor facultăților intelectuale și fizice. Efortul legat de asemenea examene duce la nevroze și la alte perturbări psihice și fizice, chiar și la persoanele supradotate. Avem atunci de-a face cu o cheltuire a puterilor personalității, care reprezintă un mare dezastru social. Se cuvine nu să micșorăm, ci să mărim numărul persoanelor cu studii medii și superioare, fără însă a le asocia cu vreun drept sau privilegiu special. Diploma universitară trebuie să constituie o condiție necesară dar nu și suficientă pentru obținerea unor posturi și titluri.

Pentru asigurarea unei asistențe medicale și sanitare de anvergură, pentru perfecționarea școlii și ridicarea sistemului de învățămînt la nivelul cuvenit — în genere, pentru satisfacerea nevoilor spirituale ale societății este nevoie de mari resurse materiale. De unde pot fi ele procurate? Mi s-ar putea obiecta că societatea contemporană nu are la dispoziție resursele necesare pentru realizarea programului schițat. Ca răspuns la această obiecție îmi exprim certitudinea că țările industrial dezvoltate posedă suficiente resurse pentru îndeplinirea scopurilor stabilite de mine. Pentru a ne convinge de acest lucru, să lăsăm la o parte banii, întrucît adevărata bogăție a țării se măsoară nu în monede de aur și argint, ci în produsele realizate de ea. Să ne reprezentăm, pe de o parte, totalitatea persoanelor angajate în munca intelectuală și fizică, pre-

cum şi persoanele inapte de muncă şi avînd nevoie de sprijin, iar pe de altă parte, totalitatea bunurilor necesare unui nivel normal de viaţă: îmbrăcăminte, locuinţe, produse alimentare etc. Tocmai aceste bunuri materiale constituie bogăţia necesară vieţii. Neîndoielnic, unele ţări precum S.U.A., Anglia, Franţa, Germania ş.a. sînt capabile să producă nu numai această cantitate mare de bunuri materiale, ci şi mult mai mult decît este necesar pentru satisfacerea nevoilor normale ale cetăţenilor lor. Aceste ţări sînt, prin urmare, destul de bogate ca să fie în stare să dea viaţă programului expus mai sus, de diversificare şi utilizare a muncii intelectuale. Toată dificultatea constă în trecerea de la orînduirea economică actuală la o nouă ordine: economia trebuie modificată în aşa fel încît industria să servească nevoilor societăţii, şi nu scopurilor de îmbogăţire rapace şi de profit ale unor persoane; în acelaşi timp, trebuie menţinute laturile valoroase ale orînduirii capitaliste: iniţiativa particulară, cointeresarea în muncă, disciplina impusă de proprietatea privată etc.

Bogăţia potenţială a unor ţări civilizate ar putea fi realizată mai cu seamă prin găsirea mijloacelor de garantare a securităţii colective, ceea ce ar permite reducerea cheltuielilor pentru înarmare.

Să nu se creadă însă că ordinea social-economică ce asigură tuturor membrilor societăţii dreptul la muncă şi condiţiile materiale necesare de viaţă ar echivala cu realizarea orînduirii sociale absolut ideale. Dat fiind egoismul oamenilor şi al personalităţii întregului social, orice nouă măsură introdusă poate fi deformată şi chiar folosită ca un nou mijloc de asuprire a omului, de exploatare a lui etc. În prezent, multă lume este fascinată de propriul ei vis despre socialism. Are dreptate însă Berdiaev, care afirmă că „în realizarea lui practică, socialismul va arăta altfel decît în aspiraţiile socialiştilor. El va da la iveală noi contradicţii interne ale vieţii umane" … „nu va aduce eliberarea muncii omului pe care Marx voia să o înfăptuiască tocmai prin legarea de muncă, nu-i va aduce omului niciodată bogăţia, nu va institui egalitatea, ba din contra, va genera o nouă formă de învrăjbire şi de izolare a oamenilor şi noi forme nebănuite de asuprire" (Berdiaev, *Sensul istoriei*).

Idealul desăvîrşit nu poate fi înfăptuit altfel decît prin deplina eliberare de egoism, pe baza dragostei desăvîrşite faţă de Dumnezeu şi faţă de toate creaturile, deci — numai în Împărăţia Domnului, unde nu numai viaţa spirituală, ci şi corporalitatea

însăși se vor supune transfigurării. „Scopul istoriei" — spune părintele S. Bulgakov — „transcende istoria și vizează viața secolului viitor, iar scopul lumii transcende lumea și orientează spre un nou pămînt și un nou cer. Dacă abordăm istoria pe terenul ei propriu și prin prisma realizărilor ei concrete, trebuie să recunoaștem că ea se prezintă ca un mare eșec, ca o eroare tragică. În toate privințele, ea duce la disonanțe dureroase și la un impas tragic, orice năzuință umană ultimă rămînînd neîmplinită" *(Lumina cea neapusă).*

Dar tocmai astfel de eșecuri ale istoriei sînt binefăcătoare; ele vindecă de pasiunile primejdioase pentru ideea de om-Dumnezeu, popor-Dumnezeu sau de politeism, de credința în acel progres umanitar a cărui forță motrice o reprezintă „nu iubirea, nu mila, ci visul trufaș de realizare a raiului pe pămînt". (*Ibid.*)

Ideea irealizabilității unei ordini sociale desăvîrșite în condițiile existenței pămîntene, pe care o subliniază filozofia rusă contemporană, a fost de mult clarificată în lucrările profesorului P. I. Novgorodțev: *Criza conștiinței juridice* (1909) și *Despre idealul social* (ediție I, 1917). El își sprijină teza pe analiza relației între individ și societate. Referindu-se la personalitatea individuală concretă, și nu la conceptul generic de om, Novgorodțev declară cu o convingere de netăgăduit că „Antinomia: principiul individual–principiul social este insurmontabilă în limitele existenței pămîntene. O relație armonioasă între personalitate și societate este posibilă numai în imperiul abstract al libertății unde solidaritatea nelimitată și atotcuprinzătoare este asociată cu infinitatea deosebirilor individuale" — adică în Împărăția lui Dumnezeu. „În condițiile vieții istorice, o asemenea armonie este imposibilă" *(Despre idealul social).* Înțelegem de ce Novgorodțev ajunge la constatarea fenomenului „de năruire a credinței în statul de drept desăvîrșit", precum și a credinței în socialism și anarhism — de discreditare a ideii de paradis pămîntean în genere. El nu neagă anumite realizări parțiale pe linia edificării statului modern de drept și nici căutările în perspectiva socialismului și anarhismului, dar le socotește *incomensurabile cu idealul binelui absolut.* Pentru a nu ajunge într-un impas disperat este necesar, de aceea, să se construiască un ideal de societate pămînteană luînd în considerație „libertatea dezvoltării nelimitate" a personalității și nu armonia perfecțiunii în forma ei definitivă.

Transformarea orînduirii economice trebuie călăuzită după ideea că libera dezvoltare a omului este mai de preț decît deplina satisfacere a nevoilor lui materiale. În prim-plan se situează, evident, libertatea spiritului, în particular libertatea conștiinței, gîndirii cuvîntului etc.; dar și libertatea relativă a activității economice este de mare importanță. Unele sectoare ale economiei trebuie să aparțină persoanelor particulare chiar și numai pentru a asigura mai din plin și multilateral libertatea spirituală a omului și independența lui față de stat (de pildă, persoanele particulare trebuie să aibă dreptul la înființarea tipografiilor, editurilor, librăriilor, bibliotecilor etc.). Motiv pentru care procesul de socializare a întreprinderilor economice, trecerea lor în competența statului nu trebuie împins prea departe. În epoca noastră, îmbinarea celor două sisteme economice — de stat și particular — constituie modul cel mai eficace de satisfacere atît a nevoilor materiale cît și a celor spirituale ale omului.

Capitolul XIV

Progresul moral

Teoriile asupra progresului umanității se polarizează în două categorii: unele afirmă existența progresului în istorie, altele îl neagă. Teoria mea nu se încadrează în nici una din aceste categorii; oricît s-ar părea de ciudat, ea realizează o sinteză între multe considerații ale filozofilor care recunosc progresul și multe argumente ale celor care îl neagă.

Voi folosi termenul de „progres" în accepțiunea de urcare progresivă a ființelor lumii pe treptele desăvîrșirii, respectiv realizarea de către ele a unor valori tot mai înalte avînd ca scop apropierea de Împărăția Domnului și, ulterior, primirea îndumnezeirii.

Conform metafizicii personaliste promovate de mine, lumea este compusă din agenții substanțiali care se prezintă, fără excepție, ca personalități fie actuale, fie cel puțin potențiale.

Agenții pătrunși de iubirea desăvîrșită față de Dumnezeu și față de toate creaturile sînt membrii Împărăției lui Dumnezeu; ei sînt desăvîrșiți, îndumnezeiți și își trăiesc viața din plin. De aceea, în Împărăția Domnului nu există dezvoltare și progres în sensul perfecționării treptate: activismul creator al celor ce-i aparțin este diversificat la infinit, dar totdeauna de maximă perfecțiune.

Toți ceilalți agenți ai lumii, mai mult sau mai puțin marcați de egoism, decăzuți adică de la Dumnezeu și Împărăția Lui, duc, din acest motiv, o viață relativ searbădă, ba chiar situată adesea la limita existenței potențial-personale. Toți năzuiesc spre plenitudinea absolută a vieții, dar nu reușesc s-o atingă. Conținutul vieții unor astfel de agenți elementari cum sînt electronii, protonii etc. se apropie de zero. După gradul de apropiere de Dumnezeu și de Împărăția Lui, agenții pot fi înșiruiți de la zero la plus infinit. Dar trebuie să ținem seama de existența unor ființe și mai îndepărtate

de Dumnezeu decît cele a căror viață, datorită unui prea mare egocentrism, se apropie, prin inconsistența ei, de zero. Este vorba de ființe care, copleșite de trufie, intră în competiție cu Dumnezeu și nutresc ură față de El. După gradul îndepărtării de Dumnezeu acești purtători ai firii satanice pot fi rînduiți într-un șir descrescător de la zero la minus infinit. Așadar, scara care simbolizează toate gradele de apropiere sau îndepărtare de perfecțiunea existenței în Împărăția lui Dumnezeu se prezintă în felul următor:

$$-\infty \ldots -1 \ldots 0 \ldots +1 \ldots +\infty$$

Întrucît toți agenții năzuiesc spre plenitudinea absolută a existenței și acționează în virtutea unui anumit scop, valorificînd în același timp întreaga lor experiență, ei nu stagnează niciodată. Acțiunile lor sînt însă rezultatul unor căutări cu caracter creator și liber; ei pot păși de asemenea pe un drum greșit, și de aceea schimbările lor pot fi extrem de diferite: unele se înscriu pe linia progresului, respectiv pe linia apropierii de Împărăția Domnului, altele urmează linia regresului, respectiv a îndepărtării de Împărăția Domnului; sînt posibile și devieri de la drumul drept. Direcția ideală a schimbărilor, care conduce nemijlocit la pragul Împărăției lui Dumnezeu, am denumit-o *evoluție normală*. Pe nici un drum, nici chiar pe cel satanic, nu se pierde libertatea formală: de aceea se păstrează posibilitatea pocăinței și a urcării pe calea ce duce direct la Dumnezeu. În consecință, în mulțimea infinită de agenți trebuie să existe și ființe care au parcurs în întregime drumul de la minus infinit la plus infinit. Biografia acestora conferă un model de progres pe care nici nu l-au visat vreodată adepții teoriei pozitiviste a progresului.

Trebuie să nu uităm că progresul sau regresul reprezintă *istoria personală* a fiecărei ființe, desfășurată fără oprelişti; asta înseamnă că nici progresul și nici regresul nu pot fi transmise de la o personalitate la alta în mod mecanic sau prin ereditate: el poate rezulta numai din experiența și eforturile proprii ale fiecărei personalități. Ce-i drept, imitația, asimilarea creației altuia, instrucția și educația nu sînt lipsite de importanță, dar ea nu are decît un caracter secundar și depinde de interesul pe care-l manifestă subiectul educat. De aceea, acumularea progresivă este posibilă

cel mult în privința transmiterii cunoștințelor de la o generație la alta, și atunci numai a celor de ordin inferior, a celor, de pildă, care prezintă importanță în domeniul tehnicii: aici interesul fiecărei generații este la fel de mare, pentru că se leagă de nevoile curente comune tuturor oamenilor. Cît privește cunoștințele de ordin superior, în particular din domeniul filozofiei, acestea, revelate și însușite de unele generații, rămîn adesea în afara preocupărilor altor generații și numai cu eforturi mari pot fi adevărurile demult descoperite reconstituite și reasimilate.

Rezultă de aici extrema diversitate a comportamentului agenților care adoptă, în linii mari, același mod de viață. Există persoane și popoare care se desăvîrșesc pe calea binelui; altele, dimpotrivă, se degradează în condiții grele de viață (este, poate, cazul destinului eschimoșilor); sînt și agenți care pășesc de-a dreptul pe calea răului satanic (nu e exclus ca mexicanii, cu religia lor intolerantă, să fi urmat acest drum).

Pentru a stabili dacă fenomenele analizate poartă în ele semne de progres este necesar să urmărim istoria agentului individual, cum ar fi cutare om sau cutare popor. Dar moartea îl scoate pe om din cîmpul nostru de observație. Viața de tip terestru a agentului nu constituie decît un episod de scurtă durată din lunga lui istorie, care numără bilioane de ani și se sustrage, ca întreg, observației noastre. Același lucru este valabil și pentru popoare. Fiecare popor reprezintă un întreg organic viu, condus de personalitatea lui, înțeleasă ca subiect al ansamblului vieții acelui popor. Moartea unui popor rezidă în destrămarea întregului său organic, în dispariția din substanța lui a subiectului care juca rolul de centru organizațional, și în trecerea la existența sub chipul unui alt popor sau chiar, uneori, la o existență care transcende forma de viață numită popor și, poate, nici nu are loc pe pămînt.

Studiind istoria umanității avem deci sub observația noastră doar segmente relativ scurte din viața diferiților indivizi, iar în fiecare dintre aceste segmente constatăm momente de progres și regres de proporții relativ reduse. Afirmația poate fi explicitată printr-o comparație. Să presupunem că timp de zece ani urmărim evoluția clasei I dintr-o școală elementară. Pe parcursul unui an școlar unii elevi fac progrese în materie de citire, scris, socotit, iar clasa în ansamblul ei avansează în ce privește disciplina, organizarea unor acțiuni colective etc. Anul următor nu se constată însă

nici un progres: totul se reia de la cap, și e firesc să fie așa pentru că în clasă au venit elevi noi, și colectivul ei constituie un nou întreg individual. Cam așa se prezintă și viața umanității. Zilnic unii mor, alții se nasc; mulți dintre cei născuți parvin la umanitate ridicîndu-se din viața animală și, în genere, pre-umană. Nu este de mirare că printre ei se află o mulțime de Calibani[1]. Darul vorbirii îl folosesc doar pentru ceartă, iar libertatea — pentru chefuri. Mai mult: popoare întregi părăsesc scena istoriei, cedînd locul unor popoare noi ai căror indivizi abia dacă au depășit stadiul de existență preumană. Ceea ce demonstrează că istoria umanității nu cunoaște un progres linear.

După secole de progres urmează perioade de decădere, și umanitatea este din nou pusă în situația de a recuceri principiile și bunurile vieții spirituale care păreau dobîndite definitiv.

Epoca noastră a oferit exemple zguduitoare de regres care au subminat atitudinea optimistă față de istoria pămînteană a umanității. Ne-a fost dat să fim martorii reinstaurării torturii în cele mai variate și cumplite forme; a reapărut instituția ostaticului, au apărut lagărele de concentrare unde sute de mii de oameni, în majoritatea lor fără nici o vină, au fost schingiuiți cu sălbăticie; au apărut îngrădiri umilitoare în ce privește libertatea presei și a scrisului literar în genere, libertatea științei, conștiinței, amestecul statului în viața familiei cu scopul educării copilului în spiritul unor idealuri sociale aberante și revoltătoare pentru conștiința creștinului; creșterea egoismului statal s-a resimțit în acțiuni frizînd culmea cinismului și în uneltiri împotriva altor state.

Examinarea unor asemenea fenomene regretabile și luarea în considerație a limitării intelectuale chiar și a omului de înaltă cultură ne obligă să recunoaștem că sintagma infatuată *homo sapiens* nu corespunde realității: omului pămîntean i se potrivește mai degrabă denumirea de *homo imbecillis*. Și n-ar trebui să ne simțim insultați. Termenul de „imbecilitate" sugerează totuși prezența unei minime capacități mentale: lipsită cu desăvîrșire de intelect, piatra nu poate fi calificată drept „imbecilă". Or, omul este prima ființă rațională pe pămînt a cărui rațiune n-a depășit stadiul inferior de dezvoltare și de aceea nu ne surprinde faptul că, deși omul

[1] Personaj din piesa lui Shakespeare, *Furtuna*. (*N. t.*)

este înzestrat cu intelect, manifestările lui de slăbiciune sînt mai numeroase decît semnele de putere complex dezvoltată.

Tipul de viață adoptat de umanitatea pămîntească constituie una din treptele intermediare posibile în ascensiunea spre forme superioare.

Dimensiunile reduse ale progresului pe pămînt se explică prin faptul că agenții care ating dezvoltarea maximă a virtuților accesibile omului pămîntean trec dincolo de umanitate, locul lor fiind ocupat de agenți care se situau pe treptele inferioare ale naturii. De aceea nu trebuie să ne surprindă primitivismul de care a dat dovadă umanitatea de atîtea ori în istorie. Dar acesta nu este un motiv să ne lăsăm copleșiți și să pierdem interesul pentru perfecționarea vieții sociale. Unele obiective avansate de etica socială a vremii noastre, în speță crearea unei noi ordini economice sau înființarea unei organizări suprastatale a omenirii, care ar asigura rezolvarea pașnică a conflictelor internaționale, sînt fascinante și realizabile chiar și în condițiile pămîntești. Să nu ne închipuim însă că înfăptuirea ar echivala cu un paradis terestru. Între toate realizările posibile în condițiile existenței pămîntești, și idealul final al Împărăției lui Dumnezeu rămîne totdeauna o distanță uriașă, așa încît progresul uman este doar o înaintare lentă pe calea îndumnezeirii.

Concluzie

În încheiere se cuvine să spunem cîteva cuvinte cu privire la profilul acestei cărți consacrate fundamentelor eticii. Toată problematica eticii este soluționată pornind de la idealul desăvîrșirii absolute în Împărăția lui Dumnezeu. Desăvîrșirea agenților ce aparțin acestei împărății se exprimă prin crearea de către aceștia a valorilor absolute care, datorită concordanței lor cu întregul lumii, capătă un caracter universal; structura unei asemenea sfere a existenței și chiar corporalitatea locuitorilor ei se deosebesc radical de realitatea noastră. De aceea, atunci cînd insistăm asupra realizabilității exigențelor conștiinței noastre de înaintare în direcția Împărăției Domnului, sîntem obligați să apelăm la teoriile metafizice privind relația ei cu comportamentul nostru moral și condițiile ontologice care favorizează sau împiedică înfăptuirea idealului. Așadar, în prim-planul cărții se situează teoria referitoare la condițiile metafizice de posibilitate ale idealului moral.

Prin postularea Împărăției iubirii desăvîrșite față de Dumnezeu și față de toate ființele drept scop final și prin încercarea de a construi un sistem etic în spiritul creștinismului, autorul nu adoptă în abordarea problematicii vieții contemporane o poziție pacifistă și nu pledează în favoarea abrogării imediate a pedepsei capitale etc. El ar putea fi acuzat de oportunism, i s-ar putea reproșa că s-a lăsat ispitit de „Marele Inchizitor“, care este asociat cu deprecierea idealului moral. O asemenea învinuire ar fi nedreaptă. Particularitățile mai sus-menționate ale cărții de față sînt legate de convingerea autorului că maximalismul moral în Împărăția binelui absolut dă naștere artificialului, nesincerității, falsului și determină distrugerea vieții. Cu excepția unor cazuri rare de sfințenie profundă, omul pămîntean nu poate înainta pe calea binelui decît încet și treptat. De aceea, intransigența este admisă doar față de sine însuși, iar cît privește relațiile cu ceilalți oameni, aici sînt necesare

îngăduința și protecția libertății pînă la acceptarea dreptului relativ la rău, pentru că instaurarea forțată a virtuții duce doar la agravarea situației.

Printre particularitățile cărții se numără și teoria elaborată în cadrul ei din perspectiva personalismului metafizic, conform căreia toate suferințele, toate nenorocirile și catastrofele prezente în sfera noastră de existență se datorează perturbării armoniei, generate de răul moral care rezidă în insuficienta iubire față de Dumnezeu și față de creaturile Lui. O teorie de acest fel nu are nimic comun cu moralismul metafizic unilateral. Întruchipări ale binelui moral, frumosul, adevărul, libertatea fac parte din categoria valorilor absolute. Realizarea lor deplină este organic legată de binele moral, dar ele nu se suprapun cu acesta: toate valorile absolute reprezintă aspecte specifice ale desăvîrșirii absolute și se îmbină în mod necesar între ele. Așa, de pildă, acolo unde există binele absolut desăvîrșit, acolo există cu necesitate și frumosul absolut, și invers: frumosul absolut este strîns legat de binele moral desăvîrșit.

Cuprins



HUMANITAS

Cartea care dăinuie

GÎNDITORI RUȘI

Colecție coordonată de
ION IANOȘI

Apariții 1992 / 1997

NICOLAI BERDIAEV
Sensul creației

PIOTR CEAADAEV
Scrisori filozofice

PAVEL FLORENSKI
Perspectiva inversă și alte scrieri

NICOLAI LOSSKI
Condițiile binelui absolut

VLADIMIR SOLOVIOV
Trei dialoguri despre sfîrșitul istoriei universale

VLADIMIR SOLOVIOV
Îndreptățirea binelui

VLADIMIR SOLOVIOV / NICOLAI BERDIAEV /
GHEORGHI FEDOTOV
Creștinism și antisemitism

LEV ȘESTOV
Apoteoza lipsei de temeiuri

Redactor
LUANA SCHIDU

Apărut 1997
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial“

Nikolai Onufrievici Losski și-a petrecut peste patruzeci de ani din lunga sa viață (1870–1965) în exil. Din 1942 a trăit în S.U.A., alături de fiul său Vladimir, care va deveni un nume important al teozofiei creștine. Nikolai Losski este catalogat ca intuiționist, sistemul său filozofic (« ideal-realismul ») fiind sinteza mai multor influențe, între care predomină monadologia lui Leibniz și intuiționismul lui Bergson. Vasta sa operă, tradusă în numeroase limbi ale lumii, cuprinde lucrări de epistemologie, metafizică și etică. Lucrare fundamentală a lui Losski, *Condițiile binelui absolut* ține de acest ultim domeniu. Doctrina etică dezvoltată aici de autor se înscrie în tradiția filozofiei ruse de sorginte creștină, deschizîndu-se însă, prin caracterul său realist, spre umanismul laic contemporan.

Ultimele apariții ale colecției :

LEV ȘESTOV Apoteoza lipsei de temeiuri
PAVEL FLORENSKI Perspectiva inversă și alte scrieri

Pe copertă : A.V. LENTULOV *Peisaj arhitectural*

ISBN 973-28-0753-9